

قد نطبع بعون الحكيم ايليم وناقصا بحرين ايم

الحاشية عبد الحكيم

الحاشية ١٢٩٢

في المطبع المنيع الرفيع لمعشرك الى منشي كل شئ

اطلاع

اس مطبع میں بہ علم فن کی کتب و جوہرین متاخرین کو فہرست بطور معلوم موجود ہے اور درخواست کر کے اس میں مل سکتا ہے معلوم ہو سکتا ہے کہ قیمت اس سال میں نہایت ارزان مقرر ہوئی ہے جو ہم صرف کتب علوم عربی و درسی صرف و نحو و منطق و معانی و دینیات و کتب مذہبی اسلام فارسی و عربی وغیرہ کی کچھ کتابیں ذیل میں درج کر رہے ہیں۔

کتب علوم عربی و درسی صرف و نحو و منطق و معانی و دینیات وغیرہ

<p>میزان الصرف - علم صرف کی ابتدا کی کتاب ہے۔</p> <p>بیان شرح میزان الصرف - مصنفہ مولوی عبد صاحب۔</p> <p>صرف میر - میر سید شریف کی تصنیف ہے مشہور کتاب ہے۔</p> <p>تفہیم وزیدہ - مشہور کتاب ہے علم عربی کے لیے مشہور المبتدی - قواعد صرف میں بہت تفصیلات ہیں اجزاء العلوم - عربی تصنیف امام محمد غزالی رح یہ نہایت مستند و عمدہ کتاب ہے۔ مطبوعہ مکرر۔</p> <p>فصول الکری - علم صرف مع رسالہ لامیہ و کونین منظوم رکاز الاصول - شرح حامل المتن مقبول الکری تصنیف مولوی حمایت علی۔</p> <p>مراجع الارواح - در علم صرف از احمد بن یحیی مشہور کتاب ہے۔</p> <p>شافیہ نجفی - علم صرف میں از ابن حاجب مجموعہ نحو میر - مصنفات مختلف۔</p> <p>بانع المیزان - علم مقبول میں مشہور کتاب ہے۔</p> <p>بدایت النجوم - شاعر و نحو کی کتاب ہے۔</p> <p>رقی شرح کافیر - تصنیف محمد ابن اخن استر آبادی ہے۔</p> <p>افشا مطبوعہ جدید۔</p> <p>شرح ملا بخشی شرح کافیرہ نحو از ملا جامی مشہور کتاب ہے۔</p> <p>افشا - کافیرہ ناخرہ۔</p> <p>قال اتول منطق -</p> <p>رسالہ ایضاً ثبات سبب منتخب المتخلطات یہ جاتی قطبی کا ہے۔</p> <p>قطبی منطق - ملا قطب الدین کی تصنیف ہے مشہور کتاب ہے۔</p> <p>افشا مطبوعہ جدید۔</p> <p>آداب معینہ - در علم مناظرہ تصنیف مولوی معین الدین صاحب۔</p> <p>عینہ - متن حکمت میں عالی در حد کی کتاب ہے در شرح اشارات حکمت میں مصنفہ ملا نصیر الدین محقق طوسی۔</p> <p>شرح مائتہ عامل - علم نحو میں مشہور کتاب و خوبی مجموعہ منطق - شامل بارہ کتاب تصنیف مختلف فنس بازغہ - مصنفہ ملا محمود و بنوری و ذہن حکمت مطبوعہ حیدر آباد۔</p> <p>افشا اصل و شرح بہ بخشی مولانا حاجی حافظ محمد عبد</p>	<p>شرح سلمنا حسین مع تصدیقات مشہور کتاب درسی ہے۔</p> <p>کافیہ نحو بخشی - عربی از ابن حاجب بخط نسخ۔</p> <p>مقارنات حمیری - متن ادب میں شرح ترجمہ عمدہ چھالی کی ہے۔</p> <p>مقول - متن معانی میں مستند و عمدہ کتاب درسی ہے۔</p> <p>مختار المعانی - بہ بخشی معقول اور اس کی آخر میں حاشیہ خالی ہے۔</p> <p>میر قطبی - منطق میں ایک تصنیف حضرت میر عبد علامہ۔</p> <p>افشا - مطبوعہ جدید شرح و بیاض قطبی۔</p> <p>عمدہ شرح زبدہ - در علم صرف تصنیف مولوی محمد رحمت اللہ صاحب۔</p> <p>شرح تندیب - در علم منطق سچاوشی مولوی عبدی صاحب مطبع علی بخش خان۔</p> <p>شرح کافیرہ فارسی منظوم - در حل مطالب تصنیف مولوی محمد ابوالحسن مرحوم۔</p> <p>تسہیل الکافیہ عربی - شرح کافیرہ تصنیف مولانا عبد الحق بن ابیادی۔</p> <p>شرح الناس - سائل فقہ میں مستند کتاب ہے۔</p> <p>بدیہ المختار - یہ شرح رسالہ عقیدہ معقول میں تصنیف البرہان - یعنی خواب نامہ تصنیف محمد بن سیرت معتبر تصنیف ہے۔</p> <p>مختصر الوقایہ بخشی -</p> <p>تفسیر بیضاوی شریف و دو جلد میں تصنیف عبد بن عمر قاضی بیضاوی مشہور۔</p> <p>نور الہدی - مع شرح نووی حدیث صحاح ستہ سے مجموعہ مسلم۔</p> <p>دو جلد مبسوط میں ہے تصنیف متن ابوالحسن مسلم اور شایع بھی الدین ابوبکر زکریا۔</p> <p>فیصل الابی - بارشاد الساری شرح بخاری تصنیف مولانا شہاب الدین احمد خطیب قطلانی دوس جلد میں۔</p> <p>تفسیر الدین - سبھی تفسیر غفراری تصنیف مولوی حاجی ثراب علی مرحوم مطبوعہ نظامی۔</p> <p>اولا کل الخواتم ترجمہ فارسی کامل مع شرح مزین یہ کتاب مع شرح و ترجمہ نہایت درستی و صحت سے طبع ہوئی۔</p> <p>کتاب منہاج الرسول و فتوح الشام فتوح المصر</p>
--	---



قد نطق بعون الحكيم ايليم ويا قضاة ايم
بعط

الحاشية على الحكيم

ح

الحاشية على الحكيم

في المطبع المنيع الرفيع مستكر الى غشنى كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من قدس في الله عن حاطة الأفكار و غرقت صفاته عن إدراك الأنظار في حكمة حمد انصت في رياض
القدس بهراته و انتشرت في محافل الاخس نفحاته و ضل على من في فوّه بالسيعة الانعام و وادى
بالاخطيئة الا واهام به و على له الذين هم كسفينة نوح عظمه السلام من كبها نجا و احيا بهم الذين هم كالنجم من
اقتدى بهم تهدي و بعد فيقول العبد اسكين عبيد الحكيم بن شمس الدين ان تشرح العقائد الفلسفية
الملك المقام والقمر العام العالم الرباني سعد الملة والدين التقاضي ان يكون خير توجب و توجب شدة الفضل
وتناو له ايدى القبول فاما طوعه النواشي و كتبوا عليه كواشي ثم ان منها ما علقه الفاضل الحق السلي لدق
للطف معانية وحسن مبانية قد امتدت عليه عنان الخواطر وسهت لاجلها عين الذاكر لكن التوابع و
الغليل و الشقي العليل لما ان بكارة آية عن خطبة كل غاوب و محذراته محجة لا تخفى لكل طالب فصرمت برية
من عنفوان الشباب في حل مبانية انتهت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانية فقيدت اوامره
و اسنت شوارده و حققت مقاصده و بنيت مصادره مولوده و اخذ الصنع القاصر من مجيبا عن شدة الظلم
فما وجد الله تعالى موافقا للامول ثم لعون الله تعالى لمساوئهم ثم احسنته تجرأ به من تقلد بايديه كواهل
الاحسان انزال كبرية الضنة عن الزمان عمر رباع الحافقين بحسن معدلة و شمل شمل الخلائق بلطف سلطنة و هو
النيرو اعظم الرقي في مارج السعادة والسعد الاكبر السعد و تبايح الاخلاق ما لك فاما الملوك الجاس من سلطنة لسلوك
ميسر مقام الفضل و اعلم ممر من قواعد الجود و اعلم مجاهد الكفرة و العاد في الله تعالى حتى الجهاد و با علم حرز
البيع في البواد و البواد و جبين بقذف النبال الرياح الوائل تبغ الماقت من ما الحق و ز من باطل

حاشية عبد الحكيم على المتن

منه على ما هو عليه في المتن انفراد المؤيد بخبر من عند الله تعالى الا انه المجازي ابو المظفر شهاب الدين
 شهاب الدين باو شاء فهو الذي يتولاه وحانية سيد المسلمين بالترتبة والتكليف بخبر الوسا اطلافين صغار
 من التسليل التسليل الذي هو اجل اربط فله الرعاية البكرى من حضرة والخاصية الكوثر كن ولسته ولقد تسمى
 في جميع الاحوال حتى نودي من راسه اوقات الجلال ما اذا حدث مثل او تبت عطلة من كرب ما اودت ملك
 الذي انعم على القلب المحمدي بالاصحى استعدت به بجلال الدين الاحمدي ثم من الجلال الى جنابه فقد فاز شرفا عاليا
 ومن صدق عنه لم يجد نصير ولا وليا لا لئلا يعلبته الخ لا كما تروى وسنة مسلم شفاؤه ايجاز الوهم لطيفا بالعباد
 روفاء يوم البناء اذ رقه الاستقامة والسنة وقوله الحمد استأجلا في استوجبه في اصحاب القول فلان ابل كذا لا تقل مثل
 والمخاطبة لقوله كن في القوام من استأجله استوجبه بغير جيرة وانكار المحمدي باطل قال القائل في تفسير القامحة
 واستأجلا لان كل النعم فان قلت استأجلا لقوة حقيقة ولم ير استأجلا في استأجلا لست اقلت اراد به معنى
 انعام ذبا ما الى انحصار في ذاته لا غايته الخصوصية كما عبر عن اية با في قوله تعالى والسناء وما بنا ما مصادرا
 اوصفت اى شئ نصف بالبناء دون اية الخصوصية واعتبر في واحد المتراوين يوم الآخر قد ورد في الحديث
 اهل النعمه افضل حالنا بحسن الاختيار من اهل النعمه اذ انصف فانه بمقتضى جواز اطلاق اللفظ الدال عليه
 اذ لم يوسم النقص فيما نظر قوله والصلوة فله من صلى اذ ادعاه يوم يوم موضع لموضع لموضع لموضع
 ولا تقوى تصليته وروى في مستأجلا في واليسد من ساد قومه يسود وسياوة هم شدة من فعل جمع على سادة كسر
 وسادة ولا نظير لما يدل على ذلك جميع على سياذ مثل بيع وتبايع وقال البصريون فعل جمع على فعله كما جزم
 ساد كذا اذ اذ فاداة وعلى سياذ بالعمرة على خلاف القياس كجيد القياس بالعمرة كذا في الصحاح في و آل محمدا
 وقيل اتباعه قيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل لده وقيل قومه وقيل اهل الدين حرمت عليهم الصدقة في
 رعايته انسب الى النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل من تولى كذا في الشفاء والنجب جميع اوصاف كسر
 من يجب له محبة وصحابة بمعنى صحبت كذا في اذكر ان المراد بهم الذين طاعت صحبة مع الرسول عليهم السلام
 وقيل بشرط الزيادة وقيل هم مسلمون راد النبي عليه السلام فذكر ابا عبد الله في التخصيص بعد التعميم بعد التخصيص
 قوله صلى الله عليه وسلم جميع السبل هو الذي يذكر في قوله صلى الله عليه وسلم قال صلى الله عليه وسلم ان يروى
 في قوله صلى الله عليه وسلم ان يروى في قوله صلى الله عليه وسلم ان يروى في قوله صلى الله عليه وسلم ان يروى
 في قوله صلى الله عليه وسلم ان يروى في قوله صلى الله عليه وسلم ان يروى في قوله صلى الله عليه وسلم ان يروى

على التفرقة وعلى الثاني مرفوع على لا بد له بما الساري من السارية بمعنى شب رفعت من صلبه
بحذف حرف النون وضع مقترضا شبه طالب سررا نقاد النسقية بدون الكتاب سار في ظلمة الليل بحرف
وعدم الابدال الى مقصد هذا الكتاب البصباح في كونه آية الابدال ثم استعمل لفظ شبه به في شبهه بكونه
مستقار ومثلية على تشبيه البنية بالبنية كما في خبره بداره وحذف اى هو كتاب الجملة بتباني بيان كونه بداره
والكلام في جمع كمن من كمن كونا اذا تعنى ووضعنا بختية للبالغة اى الموضع الخفية غاية الاختلاف والادان كمن في جمع
اوتة كراى انضمة في اللفظ في السكتة في واجدة بالجمع تشديد لال سلم الطريق في والايارة كونا كراى من في واجدة
حيث معنى السكت تسمية برشيده كراى منه كمن من الشدة اصله على الامر اذا التيسر في والانارة من الغرض
طاسة اذ على طراوة الاسم للفرق والجمع انارة في حيث في صيغة الحكم من علم الظاهر وغيره حول اى يحوم حوا
وحوا ما اى دارا ماضية تربيت من بام روم والمطلب عطفة عليه اراد بالشيخ السامى الحالية باللائل اى
الحالية عنها على اذكرة قدس سره في حاشية المطالع اواراد بحرف المنطوق وغير المنطوق بذكر النسخ اواراد
والنسخ من استخرج الفاظه حرفا حرفا من تمام اللفظ والحق في النسخ في اشارة الى ان خزائن لغات اخرى كالكنا
من مخاتباتها وتوابعها في بعض النسخ التحف هو تصحيح هذا الكتاب لا يكون اخراجه ولو سلمنا فالوجب التحف به
بزيادة الباء في الصحاح التحف به الوصل من البرزخ والحق في الرقة والشرف فان نعمت نصرت وان
بدوت في التلخيص لم يرد الاثنا الثلاثة الصفة الاقباس من قوله تعالى المشل الاعلى في السموات والارضين
الصاحب في مطلق الوزير لانه لصاحب السلطان في الدستور في نعم الاله فار كسب وهو الوزير الكبير الذي يجمع
في الحال الناس الى ما يرسمه اصله الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه بطوى في على صيغة المحمول
من الطي بمعنى در نوردين من ضرب في الجمع في جمع الفاو تشديد بالجمع الطريق الواسع من كليلين في كمين في بومق
وهو الصغار السراخ الوادى في اختيار الجمع اشارة الى كثرة الودين على باب بيع تحمل المشاق في تيقظ من لا تفصل
يشواشدن في الامال جمع الامال هو الرجا عبر من ذي الامال بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم
اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابهم في الامال في كمين في البعيد في اتمت في من الباطيات وهي الفاخرة في كمين
جمع التاج في والامانة في اللبس الجمع بام في والحلل في جميع حله نعم الحما وتلشد الام ازاد ودر شبه التيجان في
بشخص نوى مفاخرة بسبب كمالهم على طريق الاستعارة بالكناية واشتد لها الباطية في خيالها في قصود في لوزة والامانة
في شتر في مقرة وكلت في لعل في جمع تيجان في لعل اشارة الى خبارة جمع وجه الوزارة والامانة في ولس:

على التعقيب اما لزوم عدم الاشتغال بدفع لانه صرح بعض سرائح البخاري بان في صحة حديث التخييم موقفا
 فلا يلزم له وقد وقع كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملك وكتبه للخصا بالتمية دون التخييم لانه ذكر الامام
 النووي في اول شرح السلم ناهيا بالتحديث ابى هريرة رضي الله عنه كل امرئ من اهل المدينة فبما كان
 وفي رواية بالتحديث هو قطع وفي رواية اخرى من رواية بكرة الله وفي رواية لبيد الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتاب
 صلعم ابى هرقل التسمية فقط فظن ان المراد بالتحديث هو ذكر الله صلعم صفة الكتاب التسمية دون التسمية لانه ذكر الشيخ
 ابن الحاجب ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الطلب ون الرسل والوثائق ولان الحمد حقيقة اطلاق صفات الكمال
 وهو حاصل في التسمية واغرضنا في نقل الجلي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبادة الحديث بحمد الله تعالى اما اذا
 كان بالحمد لله على اسمعنا من الاستاذين فلا يتم الاشتغال بالذكر السابقين قول الشيخ انه ليس المراد بالتحديث هو لفظ
 خاصة بل يؤيدى هو ذاته اللهم كن المتبدي بحمد الله غير متبدي بالحمد لله ومتشاك انه اختلاف المقرر عند الكل على
 انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان كل شيء كان على هذا من صفات الكمال في قول ابن الناموس في
 الحديثين هو الابتداء بها دون التعقيب فلا يتحقق الاشتغال به بقول ان اردوا قوله ان المأمور بالابتداء هو المأمور
 سواء كان في ضمن التعقيب ولا فلا شك ان التعقيب يلزم الاشتغال به لانه معنى ان اردوا الابتداء بشرط عدم
 فهو باللسان متنع ولا قيل ان الامر بالابتداء بها هو التعقيب ولا يتحقق الابتداء المذكورى بانه من التعقيب قوله
 واما وجه من تعارضهما آه وجه التعارض ان لبدء او الابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في الوجود
 بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول وهو لا يتصور بالامر من فاعل الجار والمجرور فيقول الحق بالانفصال
 قوله اما جعل الابتداء على المعنى آه يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين المعنى وهو ذكر الشئ قبل ان يذكر امره
 يمكن الابتداء بهذا المعنى بامر متعده من التسمية والتخييم غير متعده بالمعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق
 في ضمن الابتداء الافتراضي فلا حاجة الى ما قاله الفضل الجلي من ان المراد من الابتداء الواقع في حديث الحمد على التعرّف
 هو تخصيصه بانه لبيد عن عبارة المحشى ان اذا انما سبق ان يقول اما جعل الابتداء في احدهما على الحقيقي في الآخر
 على التعرّف الافتراضي قوله اما جعل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي يكون له نسبة الى جميع ما حله ما لا خلاف انما يكون نسبة
 الى بعض على قياس معنى القصر الحقيقي والافتراضي فلا يلزم ان يكون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ لا
 الحقيقي بان يكون الاول جزءا للتسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون معين اجزا لما متصفا بالتقديم
 على بعض كما ان الصفات القرآن يكونه في اسلم مرتبة البلاء به بنسبة الى ما سواه لاني ان يكون

ولا يخفى ان قوله لم يقع الاستدلال بالشيء ما يلي من هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال من الملائكة
 ويمكن ان يوجد كلام المحقق فيكون المراد بتفليس هو التصاحبه بان المراد بقوله ان لا يتبدلان ان تفليس
 الاستدلال بان تفليس بان ان لا يتبدل الذي هو بعينه ان تفليس بالتحديد ملا من تلكان الذي هو ان تفليس
 بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الاستدلال وهو الزمان المركب من تلك الاثنان هو بعينه الذي
 تفليس كما لا يخفى كمن في التوجيه ايضا قوله اظهر ان ابا صليحة التوجه في ان ابا في قوله
 بجلال في انه لا يصلح معنى التوجه ليه واما في الجواب عن طرف لغو سواد كان ابا في النظر فيه كما يشعر بجازة
 او لا الصافي ما هو من صحت الشيء ما في الربطة بآخيه وانه هو الظاهر لا يحتاج الى المكلف الذي يحتاج اليه
 من الملائكة لان معنى التوجه التعدى بالاباء والافراد والاستقلال به هو ما يقال في قوله بان اي استقلال لغو
 في التوجه بجلال الذات لغو بجلال الذات ليس بعد تمكينا في نفسه استقلال به من غير ملاحظة الثبوت بدون صفة الكمال
 وان كان اعتبار ما لا يخلو الاستقلال كما قلنا لا يقصد فيه معنى الكمال لا عدم دخول الغير في
 ثبوت الوحدة بما لا يتبل مجرد الاستقلال وان كان اعتبار ما بهما قوله او الذات بجلالية على نحو
 اي يكون اضافة بجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة ونقل عن صف على
 فيه رد على قوله بالمتخلة حيث قالوا ان ذات الواجب ذات الممكنات تشارك في تمام الماهية بمعنى ان
 بعض الفضلاء في هذا الزمان انهم لو كان المراد بالذات في قوله والذات بجلالية الماهية الكلية اما لو كان المراد
 تعامل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا اقول لا معنى حينئذ لوصفها بالتوجه فيكون احد من طرفي
 الشخصية متعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم اذ قوله ويحل ان يكون الملازمة ان يكون الملازمة
 فاعل الفعل هو خول ابا صليحة بجلال الالهية اجمارا الجوز طرف مستقر حال عن غير التوجه في معنى التوجه
 بجلال الذات استصفا بالوصف حال كونه متبعا بجلال الذات باذكرنا ذلك من ان معنى اتصال اتصال بجلال
 الالهية ومعنى الملازمة تفليس في قوله على الاول طرف لغو على الثاني طرف مستقر طرفه اتصال بين التوجهين
 وانتم بافعال اتصال الحشوي من ان يقي منها بحيث وهو ان ابا صليحة الملازمة في ان يكون الملازمة هو
 صلة التوجه في ان يقي منها بحيث وهو ان ابا صليحة الملازمة في ان يكون الملازمة لان ابا صليحة الملازمة
 في ان يقي منها بحيث وهو ان ابا صليحة الملازمة في ان يكون الملازمة من اتصال الاتصال حتى ان يقي منها
 معنى اتصال الاتصال قوله في ان يقي منها بحيث وهو ان ابا صليحة الملازمة في ان يكون الملازمة من اتصال الاتصال حتى ان يقي منها

والاصح في برون الصنع فانه ان اريد صناعه كذا في الكون مع الصنع او التكليف فطريق الانتقال كما هو قوله
 فهو ايضا طر واما ان اريد مطلق الكون فكل الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعّل
 الصيرورة والتكليف على الله تعالى اذ اكان صيغة التفعّل في شأنه تعالى محمولة على الكمال بمعنى التوحيد بحال
 الذات على تقدير ان يكون لها صلة الاتصال بالوحدة الذاتية كما مله غاية الكمال تصانفا كمالا غايته الكمال
 وعدم شريكه الا في حق جلال اتنا و ذاته الجلية او الاتصال بالوحدة الكاملة مع طائفة جلال ذات على تقدير ان
 يكون لها الصفة التي جعل لا معنى انه تكلف محض لوجه اما لا فانه لا وجه حينئذ لم يترك الاتا بصلته للتوحدة
 على كلا التقديرين يحتاج الى حل صيغة التوحيد على الكمال انا ما فاذان قوله في بابي عنه ايا لا يخفى على ذي النطق
 اذ انما سبيل القول صيغة التفعّل برون التفعّل واما انما فاذان قوله برون صنع مع تقوية بقوله كقولهم يحسن
 قوله برون الكون التو لا يصير مستدركا وكفى حينئذ ان يقول صيغة التفعّل بالاصيرورة والتكليف بل محل على
 لا انما ان صيغة التفعّل حسب الاستعمال في الصيرورة برون صنع وفي التكليف بل كقولهم في الصيرورة مع
 الصنع بل لعل ان خرا ايضا فيقيد بقوله برون صنع مع ما يبدو ولا دليل على انه اراد ان صيغة التوحيد محمولة
 في شأنه تعالى على الصيرورة برون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باصول الكلام واما انما فانه لا يستبين
 الصيرورة والكمال حتى يحل في شأنه تعالى اما حسا فانه اذ اكان قوله الاتصال بالوحدة الذاتية شارة
 في التوحيد على ان يكون لها صلة يكون ما سبق من قوله معنى التوحيد بحال ذات عدم شريكه في جلال الذات
 اذ انما لا يحل في مستدركا على ان حل قوله الاتصال بالوحدة الذاتية على كمال تقديره كفاية غاية البرز
 ثم قال واما حلها فتجوز على الكون المطلق فهو ان جاز ايضا لكن حلها على الكمال فلهذا في بيان حلها على الكون
 ليس باعتبار تجوز بل تجرؤ عن بعض الحكماء في حقيقة قاصرة وليست شعري وحيلو لونية اكل على الكمال مع ان
 سوادها واحد لا يخفى على تقدير اكل على الكون المطلق لا يصف بالوحدة بل ليس للغير حل في مثل منشأه و على تقدير
 التصفية بالوحدة كما مله في التي تكون الذات والصفات لا يكون للغير حل في الاتصال بما بل اكل على الكون
 لا على الحقيقة القاصرة بخلافه الكمال فانه عاجز بذكر البرزوم وادارة البلازم ما مل قوله لا يكون له صيرورة
 على ان الاتا بالذات من جاز انما لا يكون له صيرورة واما ان يكون له صيرورة فانه لا يكون له صيرورة
 الى انما لا يكون له صيرورة الى انما لا يكون له صيرورة الى انما لا يكون له صيرورة الى انما لا يكون له صيرورة
 الى انما لا يكون له صيرورة الى انما لا يكون له صيرورة الى انما لا يكون له صيرورة الى انما لا يكون له صيرورة

على انهم انما يؤيدون جميع حجج الساطعة بناء على ان جميع المقاصد ليفيد الاستغراق على تقررنى الاصول فلو كان
غير بنينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن بنينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الاستدلال فجميع الحجج الساطعة يمكن
عبارة الحاشي ناطرة الى التقدير الاول اعني كون التفسير رجعا الى الله تعالى واصله الساطع الى الحجج بحسب
من حيث قال ليفيد ان آية بنينا ولم يقل آيات بنينا وعلى تقدير ان يكون التفسير لمحمد معني ان كل من ضاع
الساطع الى الحجج على ضافة الصفة الى الموصوف ليفيد الترح بان بنينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت
من فانه يخرج عن هذا الترح او يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا يوجب ضافة
الانبياء انما يؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم وجميعهم متساوية فيزوم تساويهم معه او فاضلهم عليه لذلك فرع الحاشي
على تقدير كون التفسير لمحمد صلى الله عليه وسلم قوله ساطع يخرج من قبل خلاف ثياب باوكرنا اذ يقع اقبل اية على تقته
ان يكون التفسير لفادات ان آية بنينا اعظم من آيات سائر الانبياء انما يتيم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر
الانبياء لم يؤيدوا بالامثال هذه البراهين في اسطوع وانما ظاهرنا غير مشعرة لانه اذا كان جميع المقاصد لا يتفرق
كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان التبادر من اسطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كل ما
كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كل ما انما لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقاصد
يعني فيه النظم قال الحاشي الفرق في توجيه قوله ليفيد ان آية بنينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد
بالمراد الحجج التي جمعت هي بالقياس لبيانها لكل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا لجميع
حجج بني آخر فردا آخر وهكذا فانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق
والالم تعدا عظيمة آية بنينا على آيات سائر الانبياء على ما يعني وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا
كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك الا يصير لتسعة المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة لنفسه
لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها المقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله ضباط حجج من قبل
اخلاق ثياب من قوله فالمعنى ان الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه قول لا يعني انه لا حاجة الى خلف اعتبار حجج
حجج على حجة واحدة وحدها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس لبيانها لظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله
التي جاءت بها الانبياء انما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج بنينا فلا يضر لان المقصود الترح وانما رتبة
مرتبة على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجة ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة لنفسه بخلاف
سائر الانبياء يدل على ذلك قوله ليفيد ان آية بنينا آية باوكرنا لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله

مجموعا ما هو على تقدير ان يكون الغير محمداً فانه حينئذ لم يحل من قبل ان يضاف الصفه الى الموصوف لا يثبت
 والطرف شره على سائر الانبياء على ما قرئنا من اقل قوله ما على توهم اما آية الفرق بين توهم ما هو تقديره ان
 التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها ذكره في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكماً كاذباً
 التقدير انما مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كانه كونه قد حكم مطابق للواقع وبالحكمة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره
 وتبعه من جابره لكون الشيخ الرضي صرح بان تقديره المشروط يكون ما بعد الفاء امر او نهي او ما قبلها منسوبة
 كقوله تعالى وربك فكبره الاول ان يقال ان اتيان فاء لاجراء الطرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله
 واذا لم يمتد به فيقولون في قوله بطريق تعريض الواو تعلق بالتقدير لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوائل
 الكتب اما من الاقضية او من الفصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما في تقديره توهم
 فان اواد المصطفى الحكيم على الحكيم بناء على ان هذه الحكمة لا تشارع بعلم والمختصر وعلى ان حجة الحمد والصلوة اخبارية
 لما ان الاخبار بالحمد تليزم الحمد بالصلوة يدل على التقسيم والاعطف العقدة على العقدة والجامع ان السابق يمتد
 التاليف وهذا بيان سببته والطرف محمول اقوال المفهوم من سياق قوله كما وقع في عبارة النفاذ حيث
 قال اما بعد فان خلاصة الاصلين آية ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بالاضبط الاجمال بعد التفصيل يكون المقول
 ان يقول وبالحكمة يجوز الجمع بينها وبين اواد وفائدتها تأكيد مضمون الكلام ما وقع في المفتاح من ان التبيين يؤيد
 قوله خلاصة واما اذا كان من الاقضية وفصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز قوله التوهم آية في جمع قاعدة
 وهي الاساس يعني ان القاعدة جهتها بالنسبة للفحوى لا الاصطلاحى اعني القضية الكلية المنطقية على كلامهم
 قوله لان التقادير حاصله ان التقادير لو كان العقل كما في ان اثنائها لا يترقب اثنائها على الشرع كسئلته
 الجواب عليه قدرته وكلامه ارادته لا يكون كافيا كسئلته ومشروا احوال بحجة فان ثبوت امثال هذه احوال
 بالشرع يجب ان ياخذ جميع تلك التقادير من الكتاب والسنة ليعتد بها ويمتد عليها او الا كانت كذلك
 للكلية العقلية الصرفة التي لا تطلع للاعتداد اكثر من ما يحكم العقل بتقنيات الوهم التي يجب شرها في اعتبارها
 واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفه على الكتاب السنة يكون الكتاب والسنة اساسا والاحكام التي يكتسبها
 والسنة موقوف على المسائل الكلامية من كونها لوجب بوجودها قاروا عالمها ومردودا لمرسل مصدقها او الحكم
 كل منها لم يثبت الكتاب بالسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا كذا في السنة للمؤمنين اساسا للمعتكفين
 العقل عندنا قلنا ولان التقادير من الكلام يكون الكلام اساسا ليقضى كون السنة اساسا لنفسه

[illegible]

في مباحث النظر فما هو عوارض المكابح ولا انفسها و اعلى العلوم بامتنين فيها انفسها والاولى ان يكون العلم
اعلى من الالهى لم يقل باحد به صرح قدس سره في المحاشي الغضبية فقال انتهى هو كنه بناء على ان مباحث النظر
آه بناء على ان يقال سبحانه ان اثبات الادلة ورافضة الدلائل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه بسوء الاله
يخطر بالبال في توجيه عبارة الشرح ارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القول بعد انقضاء الكيفية التي تعرف
عليها العقائد من مباحث الامور العامة والخواص والاعراض والكلام اساس تلك القول بعد انما تبين فيه
بالدلائل العقلية والافضل في توجيه عبارة الشرح هو كنه تركنا باع ما يرد عليها مخافة الاطباب قوله على علم
يعرف فيه ذلك آه: اى لسائل المتعلق بتوحيد الواجب صفاته قال بعض الافاضل هو كلام اهل السنة والجماعة
لا المعترضة لانهم نقوا العقائد فكلام علم التوحيد الصرف وفيه ان المعترضة لم يفرق الصفات بمعنى عدم احبب عنها حتى
يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل يفهم معنى عدم اثباتها زائدة على ذلك ليصدق على كلامهم
هم متعلق بالتوحيد الصفات لانه حيث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله فنبه
الوسم آه: حيث قال الموسوم بالكلام قبل هذا ناظر الى التوحيدين معا يعني ان الشرح انما هو الموسوم بالكلام
بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان شرا ساء الكلام وعنده ان ناظر الى التوحيد الاخير موضع
الاعراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنبه الوسم الى الكلام بل وجب ان
يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام تخصيص الوسم بدل على انه لم يرد معنى للقبى وفهمه لفتى فنبه الوسم
بمعناه المناسب لوسم الى الكلام مع كون كل منها علما لا شتهاره به فيكون قول الموسوم بالكلام مقصود منه لانه
عطف البيان كما يقال جاني اوجن الموسوم بغير قوله من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح
الموقف آه قوله فان الشريعة آه اى الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاحكام والاعتقادات والعمليات
من حيث انها تطاع يقال بما دين يقال انه اى قوله اطاعة من حيث اننا نكتب له يقال ملكت الكتاب و
اى كتبه فمضى صفة النعم الى الملة والله بن اشارة بانه مقصود بل اعلم بل لان كتابه اشعار العلماء وعلشان
هنا اعتبار وفي ما خبر الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والا لال بمعنى الا لاد وتعل عنها
جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف يقال لشريعة من حيث انها على لاد والحال ان الملة من لاد
والا لاد من انما قص في قوله سميت لاد بمعنى ان الاسلام مركب من اسمين الجنة والامان اهلها سالم من
الافات اولانهم مخالفون الاسلام وعلى الذين التقهروا يكون لفظ اسلام مصدرا اولان اسلام من

عاشية عبد الحكيم بن يحيى

اسماء الله تعالى حنيف المحبة المية لشرافها بما كما يقال بيت الله المسجد المحرم فحينئذ يكون فطره سلاما مستحبة
 قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اي في المبدأ وبه السلامة اي في المعاد او معناه وبه السلامة عن جميع
 النقائص قوله فوجه التخصيص يعني انما كان للسلام من اسما واحد تعالى فوجه تخصيص صانعة الله الاله وان
 اسم آخر ظاهر لان معنى الاسم هو اعطى للسلامة والمحبة والسلامة ففي كل منها معنى السلامة قوله كناية عن
 الاعراض لان المعنى عن الشيء يطوي كشيء عنه ففكر اللازم الذي هو على الكثرة واداء المعلوم وهو لا ينفك
 ان يكون استعارة تخيلية مرشحة بان شبهة في نفسه لقول بالشيء فاشتبهت الكثرة تخيلا ورشحا باطل المبالغة
 قوله ولما تعدد المتبوع آه ففضل عنه بلجواب موطن مقدور وهو ان الاعراب للبالغ يكون واحد فتم تعدد
 الاعراب هنا فاجاب بقوله ولما تعدد آه وخاصلة ان المتبوع ايضا تعدد ومعنى تلكه ذكر كلام من المتبعين
 عليه وعقبه تابع قوله بان الجملة انشائية آه يعني ان الجملة انشائية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان
 افعال الموح وضع لانشاء الاداء عن قوله وجرسي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احد هاتين الاخرى
 باو اكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على جسي ما على تقدير عدم التاويل فلا يزم عطف الجملة على الخبر
 او هو غير جائز لما مر وما على تقدير تاييده جسي فلامه وان حصل المشابهة بينها بان كلاهما جملة فعلية لكن الاول
 خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورواياه به يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية مبرورة
 لكنها واقعة في محل لاداء المقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو موقوف
 لبعض الافاضل تنقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله اعلم وان جعل فكيف لانشاء الموح فينقل الكلام الى
 عطفه على قوله فحالات وجملة انشاء شرحه بعيد جدا قول جملة والله اعلم ليس مطوقا على جملة فحالات هي
 يزم البعد بل هو جملته وعائيه والاولوية اعتراضية كما في ان الثامن لم يفتها كما قال الاسم استدل الى سبيل انشاء
 واعطى الصفة والسداد وعند الى الجملة الاحتمالية للدلالة على لزوم الثبات كما في قوله الله اعلم الله اعلم
 عطف الصفة على الصفة آه معنى عطف الصفة على الصفة على الجيدة السيد الشريف نا قلا عن صاحب الكشاف
 ان العطف جمل مسوقة فمن على جمل مسوقة فمن آخر لنا سببه من ثم نرين فكيف كانت اشد كان العطف
 ومن ثم غير نظري يكون بل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف الصفة على الصفة ان يكون كل
 من الصفتين في المسوقة عليه جمل مسوقة وهذا ليس كذلك على ما مضى بل هو جمل عطف الصفة على الصفة
 جملتين على الصفتين جملتين جملتين الاخر من غير نظرية اللفظ واما العطف ما جملته انشاء جملتين

أي رجل جدي فحينئذ لا إشكال في عطف على حسي قوله ويدل عليه قطعاً أي يدل على أن عطف الانشأ على
الذي له محل من الأعراب جائز في قوله تعالى قالوا حسبنا الله نعم الوكيل فإن نعم الوكيل مطوف على حسبنا
وهو جازي في محل من الأعراب لأنه مطوف قالوا أقوله لأن الواو من المحكاة لا من المحكي وضع لما يسمونه من المحكاة
أن يكون مجموع المحققين مطوف قالوا أثبتوا الواو بينها بأن يكون القول على سبيل المحكاة حسبنا الله نعم
فقط يكون من عطف الانشاء على الأخبار فيما له محل من الأعراب ووجه الدفع أن الواو من المحكاة أي من كلام
المحكي أي قالوا حسبنا الله قالوا نعم الوكيل في ذلك يجوز أن يكون من كلام المحكي لأنه يصلح العطف حينئذ إذ لم يرد
عطف الانشاء على الأخبار فيما له محل من الأعراب إلا بتأويل بعيد وهو أن يقال تقديره وعلما نعم الوكيل
ومثل من التقدير لا يثبت عليه لعدم نسباق الذهن إليه ولا دلالة للقرينة عليه مع أنه لا شبهة بين محم
المحكيين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس في اختصاصه بالبعد القول في تبيين أن الجواز المذكور فيما ذكر
بعد القول لأن محم العطف بمولاه إذا كان المحم محل من الأعراب فيكون بفترة المفرد والوقت في المحم
وهو مشتبه في جميع الواو وليس مختصاً بالبعد القول على مشهد حسن قوله زيدا يوه علم ما جهل فإن محم ما جهل بالانشاء
عطف على المولاه على وجه خبرية قوله في قوله عليه على قال بعض الفضلاء من أن لاية والد على جوازه عطف المولاه
مختصاً بغيره لأن يكون الواو من القول المحكي ويكون دخول الواو مطوفاً على ما قبله تقديره المبتدأ المأمور بالانشاء
المطوف عليه فإن حسبنا خبراً مستقلاً لأن محم المحسب منسباً صانعة إلى ضمير التكم لفظية والافاق المبتدأ والخبر إذا
كانا معترفين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البغدادية ذكره في المطوف عليه محم ضد في الاستعمال
إتقال الذهن إليه وإنما تقديره عليه قرب المرجح مع حسن وما ذكرنا من أن ما قاله الفاضل المحم من أن تقديره
مقدماً على محم المحم في تقديره على محم هو الذي لا يمكن من قبل عطف الانشأ على الأخبار في تقديره المبتدأ في قوله وهو
حسب نعم الوكيل ليس جيداً لأن المبتدأ المذكور في المطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسبنا الله نعم الوكيل
فيه رسم مستقلاً مقدماً على الخبر لأن التأويل المذكور أنما يكون بعيداً إذا لم يكن قرب المرجح داعياً إلى تقديره
مقدماً كما أن تعليلنا في المطوف عليه قرينة على تقديره في المطوف مقدماً في نحو حسبي ونعم الوكيل
تقديره التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الأخبار على أحد المذهبين وهو أن يكون المحم من المقدّمين
من الأعراب كلف لفظي قطعية ولا أتبع قوله أو بعبارة أخرى يجوز أن لا يكون الواو من المحكاة بل من الوكيل
على ما انتهى من خبر تقدم على المبتدأ أن يكون من عطف الجملة التي ما محل من الأعراب لأنه حينئذ يكون خاضعاً للمؤخر

والسيد السند قدس سره يورد عطف الجملة على المفرد اذا كان لها اصل من الاعراب على ما صرح به جاشية على
 شرح التحصيل من عطف الانشاء على الاخبار بعد انتم بعد تسليم كون الواو من الحكايات لا يدل على الجواز لكنه قطعاً
 يجوز ان يكون قائماً معقد رافعي اسطوف بقدرته ذكره في اسطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية على خبر
 الجملة الفعلية المخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدأ سبط من الاستدلال اما عطف على الخبر المقدم فانه يخل
 بطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فانه محل من الاعراب وعلى الثاني
 لا يكون الواو من الحكايات وراكم ان اورد المحقق انما يورد لو كان معنى قوله تظلياً يقينا اما لو كان معناه لانه يقطع
 ما ذكره الاخر من لوازمه فلا لانه لا يمكن للمعتر من ان يعترف بهذه التوجيهاً ان لا يعترف بما لم يكن لا غير
 موقوف بخلافه في حسي نعم الوكيل قوله الحكم معان ثلثة آه في عطف قد يطلق الحكم على نفس النسبة التوجيهاً
 كاشية وسليمة وهذا المعنى عرفى وقد يطلق الحكم على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة وليست بواقعة
 احداً كما بطريق الاقناع المتبول في اصطلاح المنطقيين اعلم انه قد حتمت ان النسبة الواقعة بينه وبين واقعها
 سلبية او لا واقع كذا في ذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب السلب انه قد يتصور هذه النسبة في نفسها
 غير اعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الامر بل باعتبار ارتباطها بتعلق بين الطرفين فتعلق الثبوت او الاستفاد سلبى
 نسبة حكمية ومورد الايجاب السلب نسبة ثبوتية ايضاً نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولاً
 قد تسمى سلبية ايضاً اذا اعتبر استفا والثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الطرفين وقد هو
 اشك ان ادع من حصولها ولا حصولها فهو التصديق السلبى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تعلق
 بها معلوم ثلثة اشان تصويان احدها لا احتمال النقيض والثاني تحيلة والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول
 اى نسبة امر الى آخر ليس له تغاير للواقع والا واقع كما فهمه محقق الحنفية حيث جعل الواقع معنى آخر الحكم
 وان معنى قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعاً كان الاول وقوعاً كان لايجاب السلبى الواقع
 والا واقع او تعلق امر بآخر هو ان مورد الايجاب لم يوجد السلبى كذا معنى ادراك ان النسبة واقعة وليست
 بواقعة صحيح بكمال الاطلاق في الشرح في شرح المفسر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الاول وقوعاً اور
 ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر وليست بواقعة فيما ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفهم الحكم
 بالتصديق فقط وان يفهم بالتصديق والتكذيب بناء على ان ادراك ان النسبة ليست بواقعة اذ كان
 بان النسبة السلبية واقعة فخل في الجواز ان يعرف الحكم باذراك الواقع فقط وان يعرف باذراك الواقع

والواقع

والا وقوع معناه ذكره الحاشي الذي من ان كون الحكم بجنس ادراك وقوع النسبة والادراك هو انما هو ان المراء
بالنسبة للنسبة التقييدية التي يراد عليها الايجاب والسلب بالنسبة انما هي بجزئية لان الحكم على تقدير كونها بالجنس
ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل مدرك لنفسها على جبراد فان كذلك ليس بشي كما لا يخفى على من فكفت
ان ليس بالنسبة سوى النسبة الوقوع والادراك وقوعها بالنسبة انما هي بجزئية وبالنسبة التقييدية المعاقبة
فما لا يثبت له والارام ان زيادة اجزاء التقيدية وتصورات التقيدية على ثلثة وقد اطلق على خطاب الله تعالى
المكلفين بالامتثال والتخيير في اصطلاح الأصوليين من الساعة والخطاب اللفظي توجيه الكلام نحو غير ما يضافه
الى ما خرج خطاب من سواه المراد به هنا الكلام النفساني لان النفس ليس بحكم بل هو ال عليه صرح به السيد
قدس سره في حاشي العنصرى سوا فسر الخطاب بالمقابلة الخطاب من شأنه انما طلب فيكون خطابا في الاول
كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من عدم الحكم والخطاب بناء على ان ثلثة تعلقات الكلام وتوعد في الازل
وغيره من غير ما فسر الكلام الذي قصد منه انما من هو متشبه بغيره فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه
ابن القفطان من ان الحكم والخطاب غير ثابتا على حدث تعلقات الكلام وعدم توعد في الازل في الاستغنى قال
ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يتبع قد صرح قد مره وما حوت اي ثابت بالخطاب والاولى
كوجوب الصلوة وجنينة كون المراد بالحكم حكم بمعنى تعلقه بافعال المكلفين بغيره من فاعله لا يجمع انما من
على ما يوجب انما يجمع من لا يتصور ان الكلام يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فليس خراص النبي علم ايضا
اذ ان المراد بالخطاب الكلام النفساني لا شك انه منفعة واحدة فيحقق خطاب واحد يتعلق بجميع الافعال لا انما قول
الكلام وان كان منفعة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو منفعة وحسب التعلقات فلا يكون خطابا احد
متعلقا بالجميع فخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين بالخطابات المستقلة باحوالها وصفاته وتوعد بانه كقوله تعالى
ولم يكن لكم فيها احد منى الا فتنه لطلب وهو لما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب وطلب ترك المنع
عن الفعل بل هو لما طلب الفعل بوجه وهو الذنب وطلب تركه بوجه وهو الكراهية ومنه انما يتخير عدم طلب
الفعل وتركه وهو الاوجه وقد التقييد لا يخرج خطاب من المتعلق بافعال المكلفين لكن بالامتناع والادراك انما يقتضيه
وما علم الاخبار المتعلقة بها علم كقوله تعالى لا تخلفكم ولا تكونون فان قيل اذا كان الخطاب بالادراك
متعلقا بافعال المكلفين لا يقتضيه انما يتخير كما قال الشيخ الاشعري بل هو لما طلب الفعل والترك من المعنوي
متعلق بغيره انما طلب الفعل من المعنوي حال عدمه اما طلبه من المعنوي فقد روي عنه فلا كما اذا قد روي

ابناء فامر بطلب الفعل حين الوجود وسببى متعلق بهذا البحث قوله كما لو جوب والا باجوب واما من النسب فالحريم
والكرامة المكان المراد بالخطاب ما خطب فطاعة المثال فلو ان كان المراد بالخطاب ما خطب فالحريم هو الاباء
شذوا لوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه باناء يقال وجوبه جوب بالتمثيل حينه مبني على المسامحة والى
على ما ذكره بعض المحققين من ان الملايخا والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذ النسب الى
الحاكم يكون بجاي او اذ النسب الى ما فيه الحكم وهو افضل يكون جوبا والرتب باناء ايضا باناء بغير اعتبار
على ما ذكره اشع في التلخيص قوله وهذا الاخير لا يمتنع لغير المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المسماة
من الافعال عند الاطلاق افعال الجراح القابلة للاعتقاد فلو كان المراد منها مصطلح الاصوليين لم يكن حكم الحكم
علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا دعونا الفعل بناء على الاعتقاد
جعل القلب يلزم اخضاع مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب اخواه من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يعتبر من
قوله العلم المتعلق بالادب ليس في علم الشرع والاحكام وبالفانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة
بالافعال بالاعتقاد لا يقتضيه من حيث ان متعلقه بكيفية الفعل ليس في تخصيص باسم علم الشرع لعدم التعلق بتلك
الخطابات من حيث تتعلق بالاعتقاد ليس ويقتضيه اسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية من تخصيص لا شك
ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرنية الاولى كون تلك الاحكام معلولات له كما هو الظاهر السابق ان
لاكونها اجناس معلومة واللام يطابق قوله لما انما لا استفاد الاس من جهة اشرع ولا يوجب العلم عند ذكر الاحكام
الا لبيان فانية بصيرتها حينئذ ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الاس من جهة اشرع لم يبين العلم عند ذكر
الاحكام الى غير ما نحن في ذلك لاسم العلم المتعلق بمعلولات يكون تلك الاحكام بمشاهدا ولا يفي ركاكة ذاك
التعلق في القرنية الاولى من قبل تعلق العلم بالعلوم فكذلك في القرنية الثانية فانها ما قبل ان يجوز ان يكون معنى
التعلق في الثانية كونه اجناس معلومة من حيث هو العلم المتعلق بمعلولات تلك الخطابات بعينها
علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب وجوده في الكلام في تلك
القرنية وهو في مثل قولهم المنطوق معرفة المد واجبة معرفة واحدة واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية
الاستحالة قوله ويستدل بكيفية الشرعية لان هذا الكتاب المشتمل على التفسير في تفسيره كونه شرعا للعلم
ان يتلخص في دفع الاستدراك فيقول على تجرد الاولى في لفظ الاحكام عن وفاء الى التفسير في الخطابات
الشرعية او يقال في الثاني ان لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بالعلم فيها او يقال في تعريف تعريف الحكم الشرعي

على نقل عن صاحب التعريف لا الحكم المطلق قوله فالمراد منه اذا كانت ارادة البعض اثنان فتنسب لهما
 اما الحسن الاول اعني النسبة التامة بخبرته بتوجيه ظاهر او مع على العلم في قوله بالعلم المتعلق بالاولى
 علم الشرع والاحكام بالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني التصديقات
 بالسائل ونفس المسائل بالملكة اعني ملكة العلم بالملك فعلى الاول هو الاظهر كون من قبيل تعلق العلم بالعلوم
 الثاني كون من قبيل تعلق الكل بالجزء او النسبة جزئية او على الثالث من قبيل تعلق السبب بالسبب
 المختص الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجهات الثلاث بلا تعلق كما استطع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي
 ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هنا هو الاول قطعاً او لا من الافادة معرفة تصديقي قوله وانما
 يعني ان المراد الحسن الثاني وهو ان كل نسبة فحينئذ لا بد ان يحيل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى
 علم الشرع والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل فالمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العلم
 في علم الشرع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقادي علم التوحيد فحينئذ يكون المتعلق تعلق
 بالعلوم العلم ويحيل العلمان عبارة عن الملكة فانه مطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم الموضوعية
 الملكة اما صفة من تلك الادراكات فحينئذ يكون المتعلق تعلق السبب بالسبب او الملكة انما يحيل السبب
 تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يحيل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حدها على التصديقات بالسائل
 يحتاج معنى التعلق الى التعلق بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية اعمية بمعنى
 من ان لا يتبين علم الشرع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية في علم التوحيد وقيل
 العلمان عبارة عن التصديق على مثبت الايم فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العلمية تعلق
 الكل بالجزء يعني علم الشرع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية في علم التوحيد والصفات وقد
 قيل ان نقل عنه وجهين هو عدم التعلق في معنى التعلق حينئذ او لا يعني ان جعل حجة التصديقات متعلقة بما
 متعلقة منه اعني التصديقات المستحصنة او جعل التصديق على مثبت الايم متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه تعلق
 قوله على التصديقات اسما وان كان المراد الحسن الاول الثاني في معنى الشرع من شرع بان لا يخالف تعليلها
 بالنسبة الى فهم لاخذها بوجهها عليه يعني انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر الناس عن الكلام
 عن فهم لان وجوده علمية توحيدية غير ذلك لا يوافق على الشرع لكن يجب حجة بانها منسوبة للاحكام او كغيرها
 او منسوبة لغيره في الملكة كما لا يسمي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان المراد الحسن الثاني في معنى الشرع من شرع

فيه قوله ان اريد بطلق التعلق انه يا اى ان اريد به كون الشيء متصفا بالى اخر على اى وجه كان فالمرنى محتمل
 التعلق فى كلا المعنيين ظاهر ويجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكل ما يفتقد كنهية
 من قبيل تعلق العارض بالعرض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاقتداء من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لا
 المقصود منها حاجة الى التاويل فى قوله بالاقتداء واما قولنا انما ضل الحشى من انه على تقدير ان يكون المراد
 بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل لاقتداء بالمتعقدات وان اريد بطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاقتداء
 الذى هو الادراك فليس شئ اولا شك فى صحة قولنا الادراكات اى ليقيد التصديق منها فقط لا لعل يسمى علم
 علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية حصوها فى نفسها كما حققت اسيد السند قدس سرى حاشية
 شرح المطلق قوله واما لم يعتبر التعلق به فليس ان اريد بطلق التعلق فكما اننا تعلق بكيفية اهل تعلق بنفس
 ايضا لكونهم حواسنا لم يعتبر بالنسبة الى النفس اهل للاشارة الى كنهية وحي ان تعلقها باس من حيث كنهية
 فان الاحكام العقلية انما تعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والذهب نحوها بخلاف اكثر الاحكام الالهية
 لا تعلق بالاقتداء فان تعلقها بنفس الاقتداء لا باعتبار كنهيتها وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام
 متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة وى الاقتداء بوجوبها وجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد
 وهذا حاصل النقل عنه بقوله فليس ان اريد بطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى النفس اهل الى كنهية لكن اى
 اولى اذ فيه اشارة الى كنهية وقد وقع فى شرح المقاصد برون لفظ الكيفية وعبارته في الكتاب او من عبارة
 الشيخ وما يبنى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التسمية العوارض لا التي تعلق بالاعتقاد والالتيان به على الوجه المشرع
 والالام يحق قوله وتعلق عامة الاحكام الالهية او لانهما ايضا متعلقان بجميع الاعتقادات والالتيان به على الوجه المشرع
 وليس قوله تعلقها باهل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الكيفية ومعتبرها كما فى
 قولهم انسان موضوع الطب من حيث الصحة والمر من حيث يرد انه يرضى ان لا يكون الكيفية عبارة عن ادراك
 البينة فى الفقر بل قيد الموضوع وتتم له بل معناه ان تعلقها به من حيث انشيت الكيفية وانها من جهة
 اهل من حيث ذاتها ولا من جهة آخر فذكر قوله ان اريد به اى ان اريد بطلق التعلق بخصوص هو تعلق
 الاستدلال بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفسا نسبة بمعنى تعلقه بكيفية اهل ان الكيفية واهل طرفان تعلق التصديق
 بالحقبة على تقدير ان يكون الحكم ادراكا النسبة بمعنى تعلقه بكيفية اهل ان ادراك الكيفية المشبهة للنفس قوله
 لا يتعلق بكيفية اهل الحاجة الى التاويل لكن يجب تاويل فى قوله منها لا يتعلق بالاقتداء واما لا اعتقاد ليس طرفا

بأنانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله الاحكام الشرعية المنفردة وهي يكون مقتضى
منه المنفردة والاعتقاد وهي متعاقبة للعلية التي يكون مقتضىها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل
اصول الفقه قيل لا نعم ان حجية الاجماع من المسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام او من مسائل الأصول
او كميل الصناعة لا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجج عرض فاني لم يثبت في اصول فقه
في المسئلة من قبيل كميل الصناعة لا معنى له فلهذا عر عن الحاشي عن الاحجاء ان المسملة مشتركة بين
الاصولين اي اصول الدين من الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث متباينة لانها من حيث انها تتعلق
بما اثبات المعقولة الالهية بمسئلة الكلام ومن حيث انها تتعلق بما استنبطت الاحكام بمسئلة اصول الفقه
فان موضوعه الاول في الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له بها اي شيئا متباينة الاشياء
المباحث الى ان لها شيئا اخرى كمن ليس في تلك لرتبة من الشهرة وبذا ظهر عند من يقول موضوع الكلام علم
من ذلك كما لو وجد مطلقا احوالات الصدور ذات الخلقات والعلوم من حيث تتعلق به اثبات المعقولة الالهية
على غير الخلق فان شأنا الامور العامة واجزاء الاعراض من الكلام وليست في الشهرة متباينة اثبات المعقولة
واما عند من يقول ان موضوعه اثبات المعقولة وصفاته فالوجه في صحة تلك الامارة ان الصفات المطلقة هي
المشبهة بقية عند جميع هي الصفات مستندة الى ذاتية الوجودية وكل ارادوا لفظ التوحيد ولم يفتوا في الصفات
ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل حيث الصفات السلبية والصلية
من الكلام ليس بخاتمة تلك المباحث في الشهرة قوله ولذا لا اى في الاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية
الذاتية لم يبعد ما سباحث الاحوال اي الصفات السلبية مثل ان ليس بوجوده لا عرض ولا جسم والافعال
وهي مباحث الخلق في التكوين المبنية والامانة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها شأنا على وجه وان
يمكن ان يرجع الكل في صفته فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال في الصفات الوجودية
والغير الذاتية والوجودية بمعنى حيث الالهية والامانة بمعنى نصب الامام واجبات الصفات افضل كذا قيل عنه
قوله على ان الامانة علوية عن قوله فلان الصفات المطلقة اي على ان سئل ان الصفات تشمل الوجودية
الذاتية وغيره فالامانة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون
راجعا الى علم المكلف ولا يخفى الا على صفته من صفاته تعالى وان كان ذلك بناء على ان يعمل العباد وافعال
الصدق حقيقة واحال منها من مقاصد علم الكلام قال في شرح في آخر الكتاب ان مقاصد علم الكلام

على

[illegible]

من العلم معلوم قوله لكن يريد على اول الاجابة ارمي مقامه المتعلقه فان العقله هي غير المجتهده اذا اطلق السائل
 الى المائل يحصل له العلم بالحكم تلك السائل عن دلالتها يكون يقتضي ان لا يجمع على ان انفيه هو المجتهده
 قال في شرح المحقق المصنف في رد على هذه النسخه ان النسخه بالاجرام لبعض المجلدات المتعلقه اذا عرف
 مبين الاحكام عن الادله التفصيليه بالاستدلال بالانزويده العاصيه بل من لم يجمع في هذا النسخه وقد يكون
 عالما بكونه كسب ان ليس بغيره بما عاقل كسبه المتقين في مشيئة ان النسخه هو المجتهده لا غيره فلا يكون عليه فيها
 انتي فان منع ما قاله انما حصل الحشوي في نظر لان النسخه على اول الاجابة هو السائل المذلة النسخه المعرفه
 الاجرام عن دلالتها التفصيليه وانما المتعلق هو الذي حصل له المعرفة المتفاده بالادليل فلا يلزم مقامه المتعلق
 على ان من طالع السائل المذلة وقت على اولها التفصيليه لا يكون مقبولا في تمثيل المجتهده في تحصيل المعرفة
 بتلك السائل في جملته فان قيل الا لا يكون كسبه على جواب الادله في غير ما هو مبني على ذلك ان النسخه ايضا
 فان المتعلق اذا كان له علم بالاحكام الكلية المعينه لمعرفة الاحكام الجزئيه عن دلالتها على تقدير الجواب في الادله
 نفس تلك الاحكام الكلية عن دلالتها على تقدير الجواب ثالث يلزم ان يكون مقتضى ان ليس بغيره جاعلا ان
 انفيه مختص بالمجتهده عندهم قلت عند منع عما حصل المعرفة بمعنى المتقين وحصل الادله يعني الامارات من الادله
 الطيفيه فاستدل بالنسخه اعلم بالاحكام الكلية المعينه للمتقين بالاحكام الجزئيه في نفي كسبه كسبه الاحكام من الادله
 والاشكال في تحصيل المتقين بالاحكام عن الادله الطيفيه مختص بالمجتهده لا يلزم صريحا في ذلك لان المجتهده انما نظر
 في دليل نظري وحصل له طرق الحكم بحيث العمل بذلك قطعا فكيف وجب العمل به قطعيه قطعا يكون معلوما عنه قطعا
 حصل للمجتهده من الحكم يكون معلوما عنه قطعا بالادله في فلا يقتضيه الاجماع على ان الحكم المستفاد المذكور في
 راي المجتهده يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى سارت متواتره في بعض النسخه فلا بد من الاجماع
 بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به بل يجب العمل به في كل ما يظن من حيث
 استغناؤه عن الدليل الظني لكن في جواب العمل بالاتباع عليه قطعا او صلا الى العلم بثبوت قطعا فان قيل ما قيل
 الموجب اذا كان ظاهريا كيف يكون العلم بالعمل بيقينيا لانه من حيث يشك فيه في ثبوتية من الدليل ظني او كونه يقينيا مستقفا
 من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهده لا يقتضيه الاجماع لوجوب التمسك في هذه الامارات بالمقتضى فان
 بغيره لا يقتضي الى علم عدم اقتضاده الاجماع لوجوب العمل في حقه بل يقتضيه على خلافه فلا يلزم كون العقله مقتضا بغيره
 خبره التوجيه اعني حل المعرفة على المتقين الادله على الامارات لا ياتي في الجواب لا دل في بصيرته في سواد السائل

من العلم لعدم قوله لكن برز على اول الاجابة ارمض خاصية العقلية فان العقلية هي التي تميز الحق من الباطل في المسائل
 الدلائل يحصل العلم بها بحكم تلك المسائل عن اهلها فيكون يقتضي ان لا يجمع على ان الحقية هي التي تميز
 قال في شرح المختصر في معرفة احوال الامم في حاشية ابن تيمية ان الامم بالاجماع ليس لها عقلية بل العقلية هي التي
 ضمن الاحكام عن الادلة التفصيلية بالادلة العامة لا بالادلة الجزئية بل من لم يعلم من جهة الاعتقاد وقبول
 عالمه بكونه كذلك ان لم يكن مقتضى ما قاله سيد القدين في حاشية ان الحقية هي التي تميز الحق من الباطل في المسائل
 انتهى فان منع ما قاله انما حصل من الحشوية في نظر لان العقيدة على اول الاجابة هي المسائل الدلائل العقيدة والمعرفة
 الاحكام عن اهلها التفصيلية والادلة العقلية هي التي حصل بها المعرفة العامة والادلة الجزئية فلا يلزم من خاصية العقلية
 على ان من طالع المسائل الدلائل دونها على اهلها التفصيلية لا يكون مقتضى ان مقتضى الحقية هي التي تميز الحق من الباطل في المسائل
 بحكم المسائل هو دليل في عرفان مثل الامم وكما هو على جواب الاول في خبره على جواب الثاني وذلك بان مقتضى
 فان العقلية اذا كان العلم بالاحكام الكلية العقيدة والمعرفة الاحكام الجزئية عن اهلها على تقدير ما يجزى ان العقلية
 نفس تلك الاحكام الكلية من اهلها على تقدير الجواب ثالث يلزم ان يكون مقتضى ان لم يكن مقتضى ما قاله
 العقيدة مختصة بالحقية عندهم فليت غرض عن مقتضى المعرفة بمقتضى العقيدة وجعل الادلة هي الادلة العقلية
 العقلية فالعقلية هي التي تميز الحق من الباطل في المسائل الدلائل العقلية هي التي تميز الحق من الباطل في المسائل
 والاشكال في حصول العقيدة بالاحكام عن الادلة العقلية مختصة بالحقية عن اهلها فيكون مقتضى ان العقلية هي التي تميز
 في دلائل من حصول العلم بها بحكم تلك المسائل عن اهلها فيكون مقتضى ان العقلية هي التي تميز الحق من الباطل في المسائل
 حصل الحقية من حصول العلم بها بحكم تلك المسائل عن اهلها فيكون مقتضى ان العقلية هي التي تميز الحق من الباطل في المسائل
 راي الحقية هي العقلية تميز الحق من الباطل في المسائل عن اهلها فيكون مقتضى ان العقلية هي التي تميز الحق من الباطل في المسائل
 بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العلم به ولا يجب العلم به بطريق القطع حتى لو لم يكن
 استفادة من العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العلم به ولا يجب العلم به بطريق القطع حتى لو لم يكن
 الموجب اذا كان علمنا كيف يكون العلم حاصل باليقين لا من حيث استفادة من العلم بل من حيث استفادة من العلم
 من خارج فثبت ان يحصل اليقين من الادلة الخاصة بالحقية لا من الادلة العامة لوجوب العلم في جهة خلاف مقتضى العقلية
 بجهة لا يقتضي ان العلم بعدم مقتضى الادلة العامة لوجوب العلم في جهة بل مقتضى على خلافه فلا يلزم كون العقلية هي التي تميز
 وجهه في التوجه اعني حل المعرفة على اليقين الادلة على الامارات لا يتلوا في الجواب الاول في حاشية المعنى وهو المسائل

جواب السؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين لم يذكر بعد جامع ان
 الظاهر ان تباخر عن اجاب بقوله والتسمية آه كذا نقل عنه وحاصله ان نسخ اسم الكتاب بتلك المسائل انما
 كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اول بخلاف المتأخرين فانهم تباخروا في تلك التسمية قوله
 الواسطة بين الايمان والكفر في القول منهم بناء على جعلهم الاعمال لا تيان الواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة
 الايمان الكفر عبارة عن التركيب الكيفية ليس لمومن لعدم خبره اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه
 مصداقاً لمجاهداً البني عليه السلام فيكون اسطة بين الكفر والايمان عندهم هي الفسق قوله لا بين الكعبة
 والناد والواقع في كلام البعض غلطاً سبهم من عبارة من انهم يثبتون الواسطة بين النجدة والناد ليكون محلاً لتركيب
 الكعبة لا ليس لمومن ليكون محلاً لنجدة ولا كافر لكون محلاً لناد يعني ليس المراد بآيات التوبة بل من التوبة بل من التوبة
 الواسطة بين النجدة والناد ليكون محلاً لنافس كما هو الظاهر من عبارة من لان الفاسق عندهم محله سنة النار
 ان مات بلا توبة كما هو المشهور من منبهم فهم لا يثبتون التركيب الكيفية مقر لكون اسطة بين النجدة والناد فاذن
 قالوا انما فعل الحش من ان كونه النار من محله في النار عندهم لاني ان يقولوا بالواسطة بين النجدة والنار يجوز
 ان يكون لها غير الفاسق او الفاسق لكن فيل فينا اولاً حتى يكلم الله تعالى بالبيان لان مقتضى الحش ليس لا شك
 على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل وضع يديهم في بعض قوله وقال بعض السلف والواو الحال في الحال
 من بعض السلف ايضا يقول ثبوت الواسطة بين النجدة وان لا تباينهم الاعراف فلا وجه تخصيص اصل من عطا
 بهذه الاثبات وجعله سبباً لغيره قال قوله لكن العلم الى النجدة قال الفاسق في تفسير قوله تد على الاعراب
 رجال يعرفون كلا بسيماهم اي على من الموحدين مضروا الى العمل فحسبون من النجدة والنار حتى يقص الله عنهم
 ما شاؤوا كذا من قوله من ارسل الى زمان تفقد البني عليه السلام وعدم وصول دعوة اليهم فانهم معذرون
 لعدم اطلاعهم على الامور الحسنة عنه وقال المعتزلة انهم معذرون بترك الواجبات لان العمل كافي في معرفة
 حسن الاشياء وادراكهم لم يعلم قوله وانما معذرين حتى ثبت رسولاً قوله الكافر فيصرف الى الكافر المحض لا
 ان الحسن في الله تعالى فيثبت الواسطة بين الايمان والكفر وهو الكفر بطريق النجدة المعقولة فيثبوت الواسطة
 بين الايمان والكفر فيكون محلاً لافعالهم لا عن سبب الاثبات الترتيب من الترتيب لان فاسق عندهم فاقول انما كان
 ان اتفاق نوع من الكفر فان قيل انهم يحق قول المعتزلة على قوله ان الحسن البصري رحمه الله ان المراد بقوله لم يترك
 الكعبة ليس كذا فيكون محلاً لافعالهم لا في الاثبات حيث قالوا ان الايمان بالله تعالى هو العمل الكبار

على اقبال فاجاب ليس هو كافر في الردية مومنين الحسن البصري واتباعه متقين فاحذوا التفتي عليه وهو
الحسن وتركتنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر متعارف للايمان الكفر والفاق وتصل عن بعض المتأخرين
من المعتزلة انما اتفق الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المرح هو
الذي يسمى به الايمان الكامل فيكون عن الفاسق منقذ لا يكون الواسطة بين الايمان والاطلاق والكفر بين نوع
الايمان الكفر وكما في الجرح منه عن مذهبهم اعراض عنه وقيل يمكن حمل قول الحسن بن علي بن بكير عن الكافر بل هو
منافق على انه ليس بمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالإيمان المنفص هو الايمان الكامل
الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المؤمنين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه عن الحسن لال عليه
فانه قال اقدم الشخص على الحقيقة الشخصية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه باجابه
بالبني عليه السلام فان من احققة من المتكلمين في الجحيم لا يدخل فيه ذلك الجحيم فان ادخل
فيه علم انه ممكن لا يتقصد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولا راجع الحسن عن
الذهب على نقله في البداية قوله في كونها اذ ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الحسن من الثواب
والعقاب يعني الامم واصل الكلام الاختصاص فيفيد انها موصوفة بالثواب والعقاب هو بما في تحقق
عدم الثواب والعقاب فيما قوله ولو سلم اي لو سلم ان محي كونه اذ ارى ثوابه عقاب ان كل من خليا
ثواب ويعاقب فهو نسبة الى مستحقا وهو عند المعتزلة المكلفون ثابوا على مذهبهم من ترتب ثواب العقاب
على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عا دونهما ان ثاب بلا طاعة وان عاقب بلا عصية على ما سجد
تفصيله قوله فالله لا يقول له اذ لا يدخل في ثواب مستحق عنه هم في هذا قوله كما يدل عليه بقاء
من حجب الثواب للطبع والعقاب للفساد قوله ونسب له دخول الى الجنة الى النفس الصغيرة اشارة الى ان يدخل الجنة بالا
يجب على الله اذ قاله قوله ومن عليه قوله دخلت اي اخولا معا بما مستحقا لما لان الكلام فيه تفرعه على الكفر
والعصيان للجنس الى النفس في كل صغيري دخولا باختياره قوله فريب معتزلة بقوله في هذا الكلام قيل
ان الاشعري احوال الكلام على نفسه في حيث يجاني اذ كيفية ان يقول ان ثواب بحق الكافر والعقاب لا بحق
او يسلب عنه مشغل لا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدع ان عقوب الاشعري البطلان فريب معتزلة بقوله
واسكاته على في مذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والاعمال وما ذكره اذ اطلع قوله في هذا
وطلب البيان قوله قال لا تركه بل اذ من الله ان علم الله تعالى بما هو في عبده ومعه وتركة يكون محلا وان لم

الماتر بوجوه تليد في النظر على ما في كبر الحجة جاني تليد محمد بن الحسن الشيباني من محابب الامام الاعظم
 ابو حنيفة قد في شرح المقاصد قوله كسنة التكوين غير ان من سئل الاستشهاد في الايمان وسئل ايمان العقل
 على كسبي قوله الظاهر ان القول مجموع ما في الكتاب آراء الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب
 لان تفرقة لا تدل على تخصيص البعض والمراد مجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول
 فلا بد ان يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفاية ايضا مقول القول فيكون مقصود النقل
 مع انه ليس كذلك وان قوله والامام ليس من حساب المعرفة عند اهل الحق ما يبي عنه لان قوله خلافا
 للسوفاية لا يصلح ان يكون مقول القول نه حال عن مقول القول بل في حال بل في حق حقائق الاشياء ثابتة العلم
 بها حتى حال كونهم مخالفين للسوفاية وكذلك في له والامام لم يفسر بقا رضى في اقلب آية جملة اسمية فثبت
 ابي قال بل في حق حساب العلم مختص في الشبهة بحاش العقل والجواز الصادق والاحمال ان ليس الامام من حساب
 المعرفة عندهم فلا يكون ان مقول القول بل في قيد لا يلزم شي ما ذكره انما هو على الجواب عن الامام بان لا يكون
 ان يكون خلافا لفظ عند اهل الحق في قوله والامام ليس من حساب المعرفة فثبت ان المقول في الجواب
 عما ياباه الطبع ليس من محال انما كسبي انه يلزم ان يكون قوله والامام مقصود النقل ليس كذلك فانه
 انما ذكره لدفع بطلان محسب باب العلم في الشبهة كما سيجي قوله ويحل ابي على تقدير ان يكون مقول القول
 هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد بل في حق بل ستة واجماعه ووجه تخصيصه المذكور ان غير هذا
 يشاركون لهم في هذه المسئلة لا عند اوسعهم ولاشارة الى ان غيرهم ينزله العلم هذه المسئلة قوله قد يخرج اراءه
 يمنع رعاية كون الحجة المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بلا حيلة بحيثية ابي الحكم انما
 للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لو لا اعتباره بحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق ايضا
 اذ يصدق عليه ان الحكم المطابق للواقع لان المطابقة من حيث يتحقق نسبة كل منها الى الآخر بالمطابقة كما
 علم في باب المناقشة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على كسبي قوله لكن لا بد من قوله
 فان قوله والامام صدق ما يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب احتمال مجموع الصدق لا قول
 دون الحق لا بحسب المضمون اذ على تقدير نفي الابداع عن الفرق بحسب المضمون قوله وقد يفرق بل على الفرق بينهما لا اعتبارا
 ليس بينهما في السابق بهذا الاعتبار لان اباي في قوله الحكم المطابق مقصود ما يكون بعينه الفرق ليسين بقوله قد يفرق
 اذ لو لا ما في اعتبار المطابقة من جانب الواقع في كل قوله والحكم المطابق عليه بل قوله في الشبهة

استفاد من الشروع والمقصود فانه اذا كان الشروع مختصا بالقول كان الاولى بالاطلاق باقيا في غير جادى
 ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الالفاظ او المعنى يكون هو المقصود الحكم منه كما صرح به شيخ عبد الله
 والطريق المفهوم كما عزم الفاضل المحمدي قوله اذا منظور فيه آية تعليل للحكم المنظور الى ما ناسى الحكم باعتبار كونه
 مطابقا لواقع ما يحق لان المنظور فيه اولاه المعنى ان كان المنظور فيه بلا حصر ولا في حصول الالفاظ اعتبار الحكم
 اعني كونه مطابقا لواقع الالفاظ هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا لواقع الالفاظ اذا احتسب اليه المخرج واعتبر من جهة الالفاظ
 صريحا فيقال طالبي الواقع الحكم والواقع مستصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني ان ثابت من معنى يميني ثبت مطلقا
 عن خصاؤه اللغوي الذي هو صفة الواقع وهي يكون الحكم مطابقا لتسمية الشيء بوصف بما هو منظور في حصوله
 اولاه ثم اخذ منه مستفاد منه وهو وصف المصنف والحكم به فليكن معان ثلثة احدها الكثرة وهو الثابت في القول عنه
 والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من المعنى التي يوصف بها الحكم بالمراد طاء بان
 يقال الحكم حق انما قيد بقوله اولاه لان الحكم انما منظور فيه من جهة الالفاظ عليه في الالفاظ اعتبارا بغير كراهية
 اذ الحكم كمن منظور الى المخرج من جهة الالفاظ عليه لا يصف كونه مطابقا لواقع فان مقتضى باب الالفاظ عليه
 بالاعلية المنظور من المخرج من كون ذلك منظور اليه انما ياد وكذا الواقع منظور فيه بغير كراهية لا قبل من كون ثانيا
 من الالفاظ على الصريح كالمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هذا الواقع للموصوف كونه مطابقا لواقع هو الالفاظ
 الخيرة والثانية مع قطع النظر عن اعتبار الاعتبارية ان الكلام المذكور دل على وقوع النسبة بين اثنين بالمشهورات
 او بالانتماء مع قطع النظر عن حصولها في الالفاظ بان يكون مينا بجهة بوجهية الالفاظ لان ما كان كونها كذلك و
 لم يكن كذلك النسبة بالواقع في الخارج ونفس الموصوف من ثمة وتختلفا ثانيا مع قطع النظر عن اعتبار الاعتبارية
 موجودة في الخارج فليدرك قبل ان النسبة امر قارية فلا تلتزم بوجهية الالفاظ قوله واما المنظور آية من انما هي كون
 الحكم مطابقا كبر الالفاظ بالصدق لان الحوط في هذه الالفاظ لا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا كبر الالفاظ
 الى الواقع واعتبر من جهة الالفاظ صريحا فيقال طالبي الحكم الواقع والحكم مستصف بالمعنى اللغوي مختصا في الالفاظ
 عن المعنى من جهة الالفاظ كونه مشبهة بالصدق والالفاظ التسمية المشقة بوصف بما هو منظور في الالفاظ فان
 لم يمتثل لغير كبر الالفاظ ليس كون الحكم مطابقا لواقع الالفاظ بان الحكم مطابقا لواقع التسمية المشقة في غير كراهية
 من جهة الالفاظ في غير كراهية ولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه انما يقرب منه من جهة الالفاظ الى الحكم ولا من جهة
 بالاعلية في غير كراهية في الالفاظ فان قيل المحمدي في نظره ان الالفاظ صفة الحكم واعتبر منها بان الى الصدق كذا

هر صفت و حکم و اجواب ان در انجا بود که ان را بنا بر مصدر ربنیا لفاعل ای الاخبار فانه صفت حکم اما لو کان
 مصدر اسمیا للمفعول علی کون الشیء خبر عنه علی ما هو علیه فلا شک فی کونه صفت حکم او یقال ان ذی بنی علی
 الشیء فان اخبار حکم عن الشیء علی ما هو علیه یستلزم کون الشیء بحسب خبر عنه علی ما هو علیه کما فی قوله علی
 ما هو علیه الذی هو صفت السامع او المعنی فانه یستلزم کون اللفظ بحسب فیه من المعنی کما حققه السید الشریف فی
 حاشیه لفظی قال المثنی لدرق لکن انصاف حکم بای معنی کان لا بنا بر عن الشیء علی ما کان علیه محل کلام است
 کلامه یحتمل ان یکون مراده مرئی کلام الفاعل المثنی قد عرفت جواب و یحتمل ان یکون مقصوده ان کون لا بنا
 الذکر صفت حکم و صلیح لو کان کل حکم ثابتاً فی نفس الامر و حیث یصح ان یقال کل حکم صادق ای خبر عنه علی
 ما هو علیه و اجواب انه لا یلزم فی وجه النسبه انصاف جمیع افراد حکم بالوصف الذکور بل یفنی انصاف بعضی
 و ان کل الکلام فی نفس الصدق و الکذب احتمال عقلی بنا بر علی ان لاله الافاظ لست قطعیة بقی الکلام
 ان کون لا بنا الذکر معنی لغوی الصدق محل ترد و اذ لم یوجد فی الصحاح و غیره من الکتب المشهوره قوله هو
 اولی باقیل و لانه یل علی وجه النسبه فی التسمیه علی رفق و اذکره فی الحق علی ان التسمیه لفظی لکن فی
 وجه التسمیه قوله فان المعنوم اذ فی ما یقال ان الحقیقه صفت حکم و مطابقه الواقع ایاه صفت الواقع کلام
 تقریباً بنا و حکماً علیها بنویس و محتمل الذی ان المطابقه و حد و ان کان صفت الواقع کون المعنوم اما محتمل
 مطابقه الواقع ایاه معنی المطابقه المتعلقه با حکم صفت حکم لا یراد به ان یقال حکم موصوف بمطابقه الواقع
 ایاه فان معنی مطابقه الواقع ایاه هو بعینه معنی کون حکم بحسب المطابقه الواقع قال قوله الا انه محتمل
 عا یقال انه لو کان صفت حکم لیسح الیشیق منه له صفت کما یشیق من الحقیقه یقال حکم حق قوله که افاده
 حیث قال فی شرح التلخیص عرفوا الذل لاله الوضیعه اللفظیه بانها تم المعنی من اللفظ و اعترض علیه بان المعنی
 ان کان مصدر ربنیا لفاعل معنی الفاعلیه فهو صفت انقام و ان کان مصدر ربنیا للمفعول
 المعنومیه فهو صفت المعنی فلا یصح علی الاله لانه صفت اللفظیه ثماً ساجاً بانها لانه لیس صفت اللفظ فان المعنوم
 و ان کان صفت انقام کذا الانقام صفت المعنی لان معنی المعنی من اللفظ صفت اللفظ فان معنی فیم المعنی من
 اللفظ و انقام المعنی من اللفظ هو کون اللفظ بحسب فیه من المعنی غایه ما فی الباب ان لاله لانه مقرر به ان الشیء
 یحتمل علی اللفظ فیم المعنی انقامه منه مرکب لکن یشیق لانه لا بواسطه مثل ان قال اللفظ منضم منه قوله و بعض
 الا فاضل لاله لانه لیس شرطاً فی ان قاله شریح التلخیص ما حاصله ان کون معنی من اللفظ صفت اللفظ بل

وكون منقاد كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فلا يطلان نعم انما يتلوه من ان لا يتلوه من ان لا يتلوه من ان لا يتلوه
 ان شال في المحمول على التسامح من يقوم واما وهم على ظهور ان الدلالة صفته اللفظية والضميمة السامع فلا
 ان يقصد بتعريفها بما هو صفته اللفظية المعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة نعم المعنى من اللفظية
 كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة نعم المعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة نعم المعنى من اللفظية
 قوله فالمعنى يعني ان لم يكن مطابقة الواقع ايا وصفه الحكم بل محمول على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء
 معناه كون الحكم بحيث يطابق الواقع بناء على ظهور الدلالة عليه اعتمادا على من السامع قال للمعنى الدقيق لكن
 على هذا التقدير يكون المنطوق اولاني اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا بحيث يتحقق القول ليس المراد كونه منطوقا
 اولاه نذكر في اعتبار المطابقة اولاه حتى يرد عليه ما ذكرنا من الملاءمة الذي لا يحسنه اولاه حصول اللفظ
 المعنى كون الحكم مطابقة الواقع ايا هو الواقع لانه انما على الصحيح بما هو اركان فيكون مقادير ومقارن لا يخفى انما
 على هذا التقدير ما لم قوله لا يقال هذا صادق في ان الغاير ان يكون ابداعا في قوله ما لا يسميته والضميمة
 معشى فالمعنى الامر الذي بسببه المعنى كذا المعنى لا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا لما
 يصير انسا متلبا عن جميع ما عده بسبب الفاعل ايجادا واداء ضرورية ان المعنى لا يكون انسا تابل لا يكون مثا
 عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في اللعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ما هي لعلها تادير ما بل قوله
 لا نأقول فاعل بالشئ موجود ايا الفاعل بسببه الشئ موجود في الخارج وذلك لما بان كون اثر الفاعل
 نفسا هيته ذلك الشئ مستتعا لا يستتبع الفاعل الشمس العقل منزع منه الوجود وبعينه به على اقال لا يتصور
 وغيره القائلون بان الماهيات محمولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على ما اثر الفاعل من غير
 الاستتبع ثم العقل منزع منها الوجود وبعينه به مثلا ما هيته زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم بعينه العقل
 بالوجود والوجود ليس الاعمى باعتبارها اعتبارا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابها من الضوء المخصوص
 هنا ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود ولكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول هذا الضوء
 بسبب الشمس ايا بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها ملك
 الماهية على ان يرب اليه الشاؤون غيرهم القائلون بان الماهيات ليست محمولة فانهم قالوا ان اثر الفاعل
 الماهية في الخارج ووجودها فيه ليس ان يحصل الماهية متصفا في الخارج واما الماهية فهي انما باعتبار الوجود
 لا من حيث هي ايا بان يكون نفس الماهية صادرة عنه فلا من حيث كونها ملك الماهية بان يحصل الماهية

فصل في كذا التقدير من اننا على الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه اما باعتبار وجود قوله لا اله الا الله
 اثران على كون الشيء كذا في نفس الامر الماهية او الماهية باعتبار الوجود وانما كون الماهية بغير
 بمثل الجاهل ضرورية انه لا يتغير من الشيء ونفسه حتى يتصور فيها نقص اما عدم التمايز في المعدلات فانما هو
 الخارج الا في نفسها فان الماهية تمايزه بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للترافع في هذا من غير
 قولهم الماهية مجزئة او غير مجزئة بل لا يتقبل صحة على البتة بل العطرة البتة انما الخارج في كون الماهية مجزئة
 غير مجزئة ليس الذي مر من اثرنا على نفس الماهية والماهية باعتبار الوجود فانما هي في نفس الماهية
 في الجواب المستقيم على ما سبق من قال بان الماهية غير مجزئة وانما من يقول بان الماهية مجزئة فلا بد من
 احد ان الماهية مجزئة بحسب كون تلك الماهية ماهية اولية او لا بل لا يصح محلا للترافع وان كانت متصلة
 اذ كذا عليك الرجوع الى شرح الموقف والحواسي الشريفة على شرح كلمة العين شرح الزركاشي الذي
 قوله في هذا الاشكال او يصير محل تعريف ماهية الوجود موجودا واما تعريف ماهية الوجود على انما عليه قوله هل التعريف
 لازم اولاً ان الشيء منها بغير الوجود بل بمعنى الجمع ان العلم ويخرج عنه ولو جاز وان سلنا باعتبار ان كمال
 التعريفات الحاصل في الحقيقة والاحراز من الجواز ان كان مشهوراً حسب الاستقبال لكن فرق بين ماهية الوجود
 ماهية الوجود وبين ماهية الوجود في ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود
 متصف بالموجود وما ذلك الا انما على معنى ان في الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الموجود المتمايز عن جميع
 اعمام ذلك الماهية اذ لا دخل للفاعل في كون هذا الموجود المتمايز هو الموجود المتمايز بل شريف في نفسه وفي
 اتصاله بالوجود على ما سبق فان قيل لا يتغير من الشيء وبغيره حتى يتصور فيها سببية قلت بان معنى هذا انما هو
 انه لا يخرج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غير ما ذكرنا كما قالوا ايجوز ان يكون نفسه ولا يتغير من الشيء وبغيره حتى
 انما من منها قوله في نظري ما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ماهية الوجود في ذلك الشيء وقوله في ذلك
 بالشيء انما هو لوجه الاول ان الضمير انما في محمول على الاول بل المحمول في الماهية لان ذلك في الامر الذي
 بسببه الشيء ذلك الامر معنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر الذي هو ذلك الامر فخرج حصول التعريف الى ما قالوا في تعريف الذي
 بالمعنى العام معنى انه لا يميل ثبوت لذل قوله فلا يوجب الاشكال في ذلك الفاعل ليس الامر الذي بسببه الوجود كمال
 لعدم كل البراهمة منها قوله من يتصور في تعريف بالعرف انما قال في تعريف لان ما في تعريف على ما
 به ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر معنى من كذا فان الماهية في اتصالها به سواء كان له ذاتاً او مفارقة

يتصلح الى الغير غير ذلك العرفي يكون علمه لمجرد سواد كان نفس تلك الماهية او غير ما سلك الانسان في كونها
 يحتاج الى ما هو متساو كونه ضاحكا اعني العجب لكن يعنى الاتصاف بالذاتى بسنة الخرج طاروا بالانسان لان الانسان
 كونه مطلقا لا يحتاج الى امر غير مطلق لان ثبوته لا غير مطلق لشيء الا بالغير مطلق وانفس الذات فلهذا منه عليه ما
 الغافل يظن من ان قد جاء انفس الذاتى والعرفى بالما هو ليس الحشنى ان لم يتغير من بعد ان انفس لان الماهية
 الماهية بحيث يمتاز عن العرفى كما يدل عليه قول الشيخ بخلاف انضامك قد خول انفسه في تعريفه بالذات المقصود
 يؤيد ما قلنا ما ذكر بعض الفضلاء من ان خبرت عادة القوم على انهم الماهية من هذه الماهية بميلان الغير من غير ان
 وعرفتها وان كانت تاتى بالذات فليست الماهية بالعرض فما او اعرض انفسها ككل على خلاف الذاتيات
 فانه لا يشترط ان الكلى العرفى فلهذا قوله حصل من قوله ان هو علم في الاتحاد والاباء في به
 متعلق بالاتحاد المقصود من به هو قوله الاتحاد والاتحاد في المقصود فليست مائة تخرج من في المقصود فلا يصح
 التعريف على انفسه لا غير مستحده لا على العرفى لا غير مستحده المقصود هو الاتحاد المقصود المقصود من به
 الاتحاد في الصدق عليه لا مطلق فان من على ما طاعة انفسه من به الاتحاد والتعريف انفسه في كونه عليه الاتحاد
 في الاتحاد كونه وجب انفسه في التعريفات فلا يربط عليه من ان لا يربط به وان يكون بالابسية من غير ان
 طار قبا در سالم عن روى انفسه على ان يربط على الاتحاد كونه الاتحاد والماهية لا يصدق عليه مائة تخرج من به
 انه ليس كونه في اى منه ما ذكرنا قوله كان خصه لكن كونه كونه راسخ الى انفسه قوله على كونه انفسه
 ما يربط على طار عبارة الشارح من ان يربط ان كونه الذاتيات ايضا من العوارض لا يمكن تصور العرفى به سببان
 بالوجه لا مائة تخرج من انفسه ان ليس المراد بالتصور من قوله ما يمكن تصور الانسان انفسه مطلقا لا انفسه بالوجه
 خط حتى يربط بالمراد بالتصور بالكلية فالعرفى انما يمكن تصور العرفى بالكلية به فهو من العوارض تصور العرفى بالكلية من غير
 والذات والماهية محال قال فاضل الحشنى عليك ان المقصود من تعريف الماهية كونه ما هو العرفى ان يربط
 عن تعريفها كما يجب عوارضها عن تعريفها ان على تقدير زيادة التصور بالكلية مقتضى الاجراء اعلم فيها قول الشيخ
 من له خلاف آه بيان مغايرة الماهية لعارضها الاثرية والمغايرة لان بعض الماهيات كان عرض لنفسها كالمقصود
 كان محل ان يربط من حقيقة اعارض الماهية واحدة والمغايرة الماهية لعارضها فظهر من تعريف الماهية ان المراد
 بالابسية الماهية ولا ذكر في جميع الكتب كلامه ان ماهية الشيء مغايرة بجميع عوارضه الاثرية والمغايرة مع عدم التعريف
 المغايرة من الماهية لعارضها قوله اما تصوره لوجه بيان سبب تغير التصور بالتصور بالكلية على انفسه لا على الاثرية

حاشية عبد الحكيم على المتن

قوله الغرض عليه في حاشية المطالع قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بان تصور المعلوم لازم
 المعلوم التقضي في غير ما يظهر على النهرين يجب عراضه عن اللازم ولا يستلزم فاعلم ان في تصور المعلوم كما
 هو ظاهر في هذا الباب استلزام تصور وعلى هذا الوجه تصور لازم له تقريبا وفي المقام بحث نفس عليه في حاشية
 المطالع فليجرح اليه قوله والعنايه ان تصور اللازم جواب ثان عن ايراد المذكور يعني ان تصور اللازم لا يمكن
 تصور الشيء بدون ان لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون له ان في متصور في ذلك الزمان ضرورة ان تصور
 الشيء بالكنه لا يكون لان تصور ذاتية فيكون تصور عين تصور ذاتية فلا بد ان يكون في زمان واحد فكل تصور لا
 فاعلم ان في زمان غير زمان تصور المعلوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور المعلوم بل هو له وافتاع توجه الامر
 في شئيين في زمان واحد اذ كان تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور المعلوم بدون لازم لانها كما
 عنه في زمان تصور فلا يتقضى احد الثاني باللازم المذكورة تقتل عنه لان تصور المعلوم معه تصور اللازم لا يستلزم
 موجب له والا لما جاز تجاوزه مع زوال تصور المعلوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق في المعلوم
 بين المعدل والمعدل مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل بالمرم من العلم به العلم بانه آخره المعروف بالمرم من المعلوم
 تصور شئ اخر مع ان المساد في معدلات المطالع فان قيل فاصحى قوله تصور اللازم المبين لانفسه عن تصور
 المعلوم قلت مناه ان تصور بعينه تصور المعلوم بدون فصل فاعلم ان في نسخ تغاير زمانى التصورين
 فان من شك ببقاء وجود نفس في زمان احد الشئيين يد عليه ان الحال في تصور الذي كذلك ايضا
 فالاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذي عدم امكان ملاحظه مجردا
 عنه كما ان معنى مكانه بدون العزمى امكان ملاحظه مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه بعد حقيقة فهو باطل
 لان المعدل ما يتبع تصور اجتماع المعدل ضرورة انه يتوقف على وجوده عدمه تصور المعلوم في جميع مع تصور
 اللازم وان اراد انه بمنزلة المعدل عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المساد معدلات فان المعدلات
 الحقيقية هي محركات الواقعة فيها وتسمية المساد معدلات على سبيل تشبيه نفس بكل السيد الشريف في حاشية
 شرح الرسالة فهو لا يفيد وجوب اجتماعهما فيه وعليه نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله فيقال
 ان يتبع تغاير زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللازم المذكور في اللازم البنية هو ان لا يخل زمان بين
 المعلوم وتعلق اللازم به بل هو صريح العلامة المتفاز ان في شرح المقاصد في بحث الاضافة من منع تغاير زمانى تصور
 بعد الاستدلال عليه ارجع الى الجلية الا فهو غير موجه حاله ان الدليل المذكور انما يفيده ان كان تصور المعلوم معدلا

غير لازم في جميع النوات بالنسبة الى لوازمها البنية بوزان للتوقف اللازم على لزومه متقابل يكون
 بالعكس كالا عدم بالنسبة الى مكائمتها فان لاضافة لما كانت في ذاته في مضمونها متبادلا تعقل لاضافة
 على تعقل المكائمت كونهما طرفا لما كانت الا عدم موقوفه عليها او لا يتوقف شي منها على الآخر كالتصاغر
 فانما يحصلان معطس غير ان يتوقف احدهما على الآخر والاسهل البنية وخاصة ان تلزم منحصر في احد الطرفين
 معلوم في علمه واحدة فعلى تقدير ان يكون للزوم عليه معدة يكون ان تصور للزوم بخيار الزان تصور اللازم
 وعلى التقدير الآخر يكون ان تصور للزوم بتوزان تصور اللازم وبما يترك من وجه المنع طرزا عن عرض
 الذي قد قيل به في المحاشية ان جواب الثاني لا يخرج عن الاقدام بالنسبة الى مكائمتها في المتعاضدين بمعنى
 عدم التعدي في وجه المنع الذي كونه اتم ان وجودها بما يتغير ليس لوجودها لاجل وجودها يكون تصور
 متغير الذات تصور الذات في ذلك قالوا بالتعاضد لاجل التفصيل بين الحد والحد مختلف للزوم اللازم
 فان تصور للزوم متغير الذات تصور اللازم كما لا يخفى واجاب ما ذكره بقوله والاولاد وما حصل ان في
 تصور الذات بوجه غير ممكن ان وجوده وجوده كما ان المنصور ايضا غير ممكن في اللزوم تصور ممكن لكن
 وجوده انما هو للزوم عن اللازم محال كما قالوا ان المكائمت العرفية فرض لا يشترط ان يكون
 محال لا بخلاف الجري فان تصور المنصور في محال تفصيل ذلك في حاشي السيد الشريف قدس سره
 شرح مختصر الاصول قوله في القدر يقينا في هذا المقام يعني ان القدر من الاتصاف كمن يكون نال تصور اللازم
 غير ان تصور للزوم يقينا في الفرق بين اللازم واللازم اما في غنمة الخارج من لما يهية الى اللازم المعاني
 فلا يلزم فيه الاتصاف كمن في الانفصال عدم الاستصحاب في ذلك اشاروا الى انهم ان يقولوا بالاتصاف كمن
 قاعدة اللزوم وحاصل الاتصاف كمن في الاتصاف للزوم وهو معنى الانفصال عدم الاستصحاب للمغايرة
 بالزان نال قوله ومن ايضا ما عارض ان نال على قوله ما يمكن ان زيد الامكان كقوله ما يمكن تصور
 الانسان بوجه لا يمكن ان نال على سلب المعرفة عن سلب الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض
 وهو محال في المعارض لا ينفك من حقيقة المعروض والالم كمن غارضا او تغيير يحصل ان تصور كنهه ان
 بدون المعروض تصور ولا بد منه حتى بلباس ضروري من فيكون تصور كنهه بالعرضي جائزا او لا متعاضد
 يكون تصور كنهه بدون ضرورة لا يتقيد وان زيدا بالامكان لا يمكن ان العالم على سلب المعرفة عن حد العرض
 وهذا المعنى حاصل في المتن ايضا انما لا يصدق على العرض ان تصور الانسان بوجه واجب

يمكن بالامكان ان نعلم ان كل يقين على الاطلاق ان تصور الانسان به يمتنع وكل يمتنع ممكن بالامكان ان نعلم
 وتخصيصه لما لم يقيد بالامكان ان نعلم ان كل يمتنع على كل من الواجب القصد قوله جبراً
 انما يتحقق المراد بالامكان لا يمكن ان نعلم ان كل يمتنع لزم جواز تصور كنهه انما يكون سبباً له
 الذي هو محال بل لا يمتنع جواز تصور كنهه انما يكون متفارقة فان الجائز المتفارقة قد يكون
 يمكن تصور الانسان به وتصور الانسان لا بد من معنى لا بد من المقابل تصورنا به منه معه ما به فاحتمل
 تصور الانسان لا يمكن مفرداً بالغير المعنى تصورنا به ليساً بغيره في الاستحالة فيه فانه يجوز ان تصورنا به
 بحيث لا يتصور الا تصور التعريف من الامور البينة اقول ان الجواب انما يتم انما ياتي قوله به في الاستحالة
 كان السببية فالمقابل تصورنا به هو قوله لا لا يمكن فالتصور الابق وكل في الجواب في قوله جبراً
 بالبنية الى المقيد في ان لا يمكن تصور الانسان به داخل على تصور المقيد في قوله لا لا
 ان لا يمكن كنهه انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 من جواز تصورنا به لا يمكن انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 بالكنه المقيد كنهه انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى جبراً من انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 يمكن انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 اياها الى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 نسبة الى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 مما لم يمتنع جبراً ان انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 بخلاف المتفارقة التي انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 ان الذي لا يمكن انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 صدق تعريف الذي على الامور البينة انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 الذي انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى
 انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى انما يكون المعنى

من ان ذکره فی مطابق العرف والفقہ قال السيد الشريف قدس سره فی حواشی النجاشی ان الی بیان
 لا یحتاج الی امرین اذ هم یصدیان مفہومات القضاء بحسب عرف والفقہ ولا یحتاج فی انہما تاذک کہ لیس
 الی بیان الاصلیہ بالنسبۃ الی الامان القاصدۃ العبرۃ واقعۃ علی الاصطلاح بخلاف قول سائل انما علی ما عرفت
 اخذ الموضوع بحسب نفس الامر والذکر لم یؤثر بخلاف قولک شعری فانه وان کان مفید لکنہ یحتاج اس
 بیان اسمی بالنسبۃ الی صبح الازبان لان انما یحمل مفید ما وصف الذکر منی بحاجۃ و لیس بحاجۃ وان
 لا بد من بیان لان القیاس المعنی یستحق علی تقرری موضعہ وذلک فی الجائزۃ الاتیہ بالماطراۃ قولہ
 الکلام مفید وقولہ لا یخلی ناظر الی ما یحمل فی قلمہ بما یحتاج الی البیان ورا ذکرنا اندفع ما قالہ بعض الفضلاء
 من ان اخذ الموضوع علی حد الذکر کما ہو المشہور فیما بینہم کذلک خذ فی شعری شعری علی حد الذکر مشہور
 فیما بینہم ورا ما بالنسبۃ الی القاصدین فہذا ورا ان الفرق غیر من لان انما یطری شعری شعری علی الحدیث
 عدان کان مشہور لکنہ مجاز و اسمی الجاری لا بد من البیان لکنہ بخلاف اخذ الموضوع علی الحدیث لکنہ فانیہ
 اصطلاحیہ فی لغویہ و عرفیہ ایضا فلا یحتاج الی البیان قولہ فی السیاسۃ الشان الذکر ذکرہ السائل و لا فرق
 بین ما لا یورث ثابۃ و بین ثابۃ ثابت کما نقل عنہ قولہ اذ قد اعتبرہ عنی ان السائل علی الحدیث انما
 الموضوع و التحول لاخذہ لموضوع و المحول بحسب نفس الامر والذکر لم یؤثر و فیما تبادر الی انہ لم یعتبر ک
 من اخذ الموضوع بحسب لغویہ کما ہو تحقیق لکن مفید او ہذا فی موضع لا بد و بعض الفضلاء من ان الفرق بین
 ہذا ما یختلف لکنہ اذا قلنا کل شیء لیس بمفہوم بحسب عرف والفقہ ثبت البیان بالفضل بحسب السائل لا یحکم
 بوجوب ہذا فی شیء و اما خیرین و الفضل بحسب فرض العقل کما یو تحقیق ذہب شیخ کما حقہ الذکر فی شرحہ
 لان مقصد الشارح لیس ان فرق من عنوان قولنا حقائق الاشیاء ثابۃ و من عنوان الثابت ثابۃ حیث
 الاول بحسب فرض الثاني بحسب نفس الامر بل مقصودہ ان سائل قد اخذ العنوان فی الثاني کذلک لیس قولہ
 من ہذا یقیل قولہ و لکن ان یقول ای توضیح قولہ بما یحتاج الی البیان ان قولنا حقائق الاشیاء ثابۃ فلیحتاج
 فی ما یورث الی البیان لعدم طرہۃ بالنسبۃ الی الامان القاصدۃ لکن ذہب البیان لیس بطریق اتاویل
 و انصرف عن انہ مشہور لیس بالمراد ہذا و لکنہ منی حقیقی بخلاف شعری فانیہ یحتاج بالنسبۃ الی الثابت
 و انصرف عن انہ لیس مشہور اسمی المراد منہ و تبادرہ و علی تقدیر شہرۃ فہو منی مجاز و لا یفرق بین ہذا و ہذا
 و التوجہ السابق ان السابق کان ناظر الی کلمۃ تحلیل حیث قال فان شعری شعری یحتاج بالنسبۃ الی بیان

مشاء ونحوه في هذا نظر الى من هو ما اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل فيمنه لا يكون
 القول ولا مثل انما الوجه شعري شعري يدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يريد به افادة طوطى الافادة في
 هذا القول عدم ظهوره في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله في مثل الجحشي انسان اراد ان يحقق الاشياء
 مستقلة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بهي سلطان ان اراد ان يبين المراد منه وان كان مجازا لكنه
 مشتهر صا كما كحقيقة في انفسه من اللفظ من غير احتياج الى التورية فلهذا لا يجب الاستغناء عن التاويل
 ليس شيء لان المعنى اللغوي الحقيقي على ما قاله لاسن ان التحقيق من فهم الشيء ان يحذف اللفظ من المعنى
 بمعنى محجب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل من فهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري
 المعنى بالان او المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشار به فحصل اضافة شعري المعنى يكون المراد
 ان بعض شعري المعنى وهو شعري لان بعض شعري المعنى هو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون
 على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة لانه لا يدل وحاصل المعنى ان معنى المعنى هو اضافة بعض الاشياء
 المعين الى المعنى فلهذا لا يكون الآن في ما مضى او موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فلهذا لا يكون المعنى بالان
 والصرف عن اللفظ قوله ولم فرق آي دكم من فرق بين شعري الآن كثر في المعنى او هو شعري المعروف بالبلاغة
 وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتحسين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد كذا في
 الالات على ان المعنى يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا والذكر الحكمي لكل منصف هناك نقل عنه وما ذكرنا من انما
 بعض المعنى لان شعري لان كثر في المعنى او هو المعروف بالبلاغة بعض الاشياء معنية لكن التحسين النوعي المعين
 في المعنى ليس مقصورا على الشخص فلو ان يراد بالافادة تعيين المعنى هو شعري المعروف بالبلاغة او فلهذا لا
 الاضافة فلهذا لا يدل على ان المراد بعض الاستمرار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص اما ان تعينه باعتبار كونه في
 او موصوفا بالبلاغة فما لا دلالة ما عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان قوله يحتاج الى البيان الى
 البيان بيان صدق الكلام ومطابقة نفس الامر وهو البيان بالدليل فلهذا ان هذا الكلام مقيد بالاحتياج
 على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بهنبة الى بعض الاشخاص كالسوسطانية فيكون ذكره اكيدا للافادة
 فان المسائل لما اكمل الافادة اكد به يحتاج الى الدليل فكيف يمكن كونه مقيدا بالاحكام الموجبة الى البيان فان
 في ذكره بيان طوطى الافادة على امر قوله ويرد عليه ان شعري آه يعني يراد على هذا الوجه ان شعري شعري
 يحتاج الى بيان صدقه ومطابقة نفس الامر بالدليل كما ان استفادة معناه يحتاج الى تاويل فلهذا لا بد ان

لان شئى قياضه او شئى هو شئى المعروف بالبلغة عن شئ اخر صا بالنسبة الى لازمان فاقول
فهم البلغة فانزع قيل ان شئى شئى يحتاج الى احوال لا الى بيان صدق بالليل فلا يكون قوله لا مثل
ابو الخم وشئى شئى فاطرا الى قوله يحتاج الى البيان اما اصل قوله لا مثل نا ابو الخم او مبينا على وجه
في الكتاب فلا يرتضى من له اولى دراية بالاساليب كذا نقل عنه ومن هنا ظهر كذا ما قاله بعض الافاضل من
الادباء البيان بالليل فيكون تأكيد الافادة وقوله لا مثل نا ابو الخم نفس التوضيح المشهور في انحاء الهند
لهذا فاطرا الى قوله يحتاج الى البيان قوله واعلم آجواب حسن لنوع الا عزم من المذكور بقوله فان قيل فاعلم
الى المبدأ بحقيقة ما لم يثبت وجوده بالشيء ما لم يوجد بالشيء ولو يراعى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بالثبوت الوجود
فالمعنى ما يثبت الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج ثم يتوجه السؤال بالسفوية وعلى ما ذكرنا لا يرد
ما ذكره الفاضل الخليلي بقوله ويرى عليه ان حقيقة البعض المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الا على من تقدير
تعليم لا شئ بل لا يجوز ان يضاف الى ما نقول ان السفوية وعدم الافادة ثابت في الكلام المذكور واراد
الموجود او عدم منه ومن المعلوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا معنى على ما ذكره سابقا في جواب
السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك كما عرفت سابقا فبما بين الامر اضيق عليه
بناء القاسم على خاصه فان قيل الحكم بان ما يثبت الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح طارة ان
من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون ما يثبت المعدومات كذلك وليس كذلك فقلت المراد بالامور المحسوسات
حقيقة الشائع في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ما يثبت ضمن ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كيفية ثبوت ما يثبت
وهو الموجودات فقال قوله التصديق بما هي التصديق متبنيان في نفسها واما ما هي التصديق متبنيان
اما لا يتبع اقل ان كلامي اعلم بالحق كمن يصدق بالاحوال من العلم بان التصديق كمال الشئ
النسبة الى كمال الشئ علم بذلك فانه لا كلام في اعلم الاستغراق للنوع يعني لام التعرف في قوله اعلم
انواع اعلم من التصديق فاعلم جميع انواع اعلم بالحق اعني التصديق متحقق وانما على ما عرفت
الانواع لا تلازم الاستغراق للانواع بل يلزم ان يكون جميع افراد اعلم بالحق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى على
جميع انواعه فانه ثابت لو باعتبار بعض الافراد وانما قال لمجوزة المقام لان جعل الاستغراق للانواع عام
عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وانما هو ان معنى الاستغراق هو
اعلم بانواعه لان الاستغراق لمجوزة المقام لان جعل الاستغراق لانواعه عام

مكتبة محمد كرم

بوجوب جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالحق والشك من التصديق فيكون التصديق بها واجباً عليهم
 الا انهم عن الاستدلال بوجوب المحذرات لا يتم الا بالتصديق بها وواجبها ولا قرينة على العبد تحقيق التصديق
 مع ان التصديق لا يحصل بدون التصديق اكل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصديق
 مستحق فاقبل ان مقام الرد لا يستلزم الاستغراق مطلقاً فضلاً على الاستغراق النوعي اذ ثبتت جنس العلم
 في الرد كما ان ثبتت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشي كما لا يخفى قوله ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال
 على ان الصانع موجود مستصف بالعلم والقدرة والاحيوة وغير ذلك كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة
 الى العلم باحوالها بانها ممكنة لحدوثها كما ينبغي ان يثبت الصانع او بقدرته على العلم ان من قد حفظ الثبوت
 في قوله والعلم باوجه التقدير بان الاستدلال على جود الصانع انما هو بوجوب المحذرات فلا بد من تقدير
 البشوت يعني ان العلم بوجود الحقائق مستحق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول من جوب التقدير حيث قال
 لا يتم عن الاستدلال الاية او لا معنى للعلم بها الا التصديق والتصديق بها واجباً عليها فلا حاجة الى التقدير الا ان
 من كفاية العلم بالبشوت والافلاحة وتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجي اقول ولكن قد
 كلام من قد الثبوت بحيث لا يرد الخط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال بها
 فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول من كفاية العلم بالبشوت فلا ضرورة لم يقدر غيره
 والخط الثاني من جوب تقدير قوله والماثبات باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصد ثابته الاستدلال
 ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصد مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدوا لها اقرب السجدة
 انتهى كلامه حال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الامانة بحسب المعنى محل الخدشة قوله لانه غير مراد لان التصديق
 من قون والعلم بالحق الرد على الادوية المنكرين العلم مطلقاً فيكفيهم اثبات العلم ولا حاجة لجميع الحقائق
 ولا حاجة الى العلم التفضيل بما قوله ان اريد اجالا اي ان اريد قوله لا علم عدم العلم الا كما بان لا حاجة
 لجميع الحقائق فعدم العلم غير علم فان تناقضات الاشياء ثابتة في العلم بحسبها بوجوب البشوت وهو العلم بالاحوال
 قد سبق الى المراد من مقتضى حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم لا حاجة الى العلم
 من فني العلم يعني ان المراد عدم العلم تفضيلاً وتقول انه من العلم في قوله والعلم بالحق ما يتحقق على قدر عدم
 البشوت حقيقة بل كونه ذلك لانه اذ لم يقدر البشوت يكون المراد من العلم بالعلم التصديق لان الثبوت في العلم
 بالحق يعني ان التصديق علم باحوال وحقيقة لا بد ان تصديق العلم بالحق لا يمكن الرد على المادية لا

ايضا مشرفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير محال الاستدلال انه لابد من تقدير الثبوت
اذ لو لم تقدير كان المراد بالعلم بها بالكلية وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن ان يكون
بالكلية وانما ضل الجلي منهم ان مقصود المحشى انما يقيد العلم بالكلية على تقدير اعادة الثبوت فاعترض من ان مينا
تافيا لان الاول علم تصور وانما في التقدير معنى فليست يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير اعادة الثبوت بالكلية
والا يخفى ان ذكره بعيد عن المقصود بل اصل الفاضل المحشى مشرفه نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله ولا علم بحجج
الاحتشاق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تميم الشراح يافيه بالي عن ذلك قوله لا انقول لا دليل
عليه لا دليل على تقييد العلم بالكلية فلا بد على الادوية يحصل به بان يكون المراد بالعلم الشامل للتصور بالكلية باوجه
فيكون المعنى العلم بالحقائق على التصور بالكلية وبالوجه يتحقق قوله مع ان تميم الشراح يافيه يعني ان تميم الشراح
العلم في قوله العلم بما يتحقق بحيث يشتمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها واما الحكماء
ان يقيد العلم بالكلية لان التقيد بالكلية معي على ان يكون المراد بالعلم تصور بما وان لا يكون العلم بما تناو لا التصديق
بما الحكماء على امره وقال الشراح يدل على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم فطلاقه يعني ولو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالكلية لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيده وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان تترك التقيد اعني بالكلية ويكون المراد بالعلم
مطلقا فلا كان تصور بالكلية او بالوجه بقصد يقا بها واما الحكماء فعند الشراح اذ الخلاص من ذلك بطلان
يكون بتقدير الثبوت يكون ترك التقيد المذكور تميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انما لا نسلم تحقق تقييد العلم
على تقدير عدم اعادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتفصيل المركبة هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت
وهو ذلك لان من تقدير الثبوت والتقييد بالكلية منج الجمع والامران الا ان مينا منج الجمع لا يستلزم عدم حدتها
يعني لا يخبر بل عين احدها عدم الاخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور واما حارنا اذ دفع ما قاله اني
المرق مية انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك التقيد فوجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقيد
وحديثه يجوز ان يكون بطلان ذلك التقيد اتفاقية لانه لا انتفاء التقيد اذ لا علاقة مينا واسلم فهو لم يقيد
ذلك التقيد حتى لا يمكن تركه التقيد على كل تقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقيد فوجب
الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصل ايراد الحق على ما قاله من ان المراد بالعلم هو ما يسهل
ان اراد بقوله العلم ثبوت الحقائق التصديقي مشتمل على جميع الحقائق فهو ليس صحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان
التصديق ثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن ذلك وتقدير الثبوت اذ كما يعبر ثبوت بعض الحقائق معلوم بعض الحقائق

ايضا قال السبكي قد قتل فاعلم قبل ثبوت اكل معلوم اجلا لان امر من قونا حقائق الاشياء اذ يتبع العلم
 الاحاطي بالجميع والمراد به ان قلنا فلا يكون بعد ذلك موجبا انتهى كلامه فينه امل قوله ان جواب ان المراد بالجنس
 ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابته جنس حقائق الاشياء ثابته و العلم بذلك الجنس يتحقق
 كان ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى اليجاب بخبري وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب على
 المتعين قوله يدعي عليه اي من ان ارادة الخصم ان منع بها الاشكال وحصل المراد على الخصم كمن لا يحصل له العلم
 من التقديرين بباقي القسيتين بل المقصود منه التنبية على جود انشاده من الاعيان لا عرض وحق اعم بالاعتناء
 الى معرفة اصله على اصرح ما يحتاج اليه اذا كان المراد بالجنس لا يخفى ان يكون ثبوته و العلم به في ضمن ذلك ليس
 بواجب ان يكون في ضمن فرد آخر سوى انشاده في حصول التنبية على وجوده قوله وجوابه اي ينبغي ان المراد في
 قوله التنبية على جود انشاده التنبية على وجود جنس انشاده اذ المراد من معرفة المصانع ما يتوقف على جود
 الحدوث و العلم بها سواء كان انشاده او لا اقول في الجواب لا يمنع الا عرض اذ وجود جنس انشاده لا يكون
 الا في ضمن انشاده لان من قونا التنبية على وجود جنس انشاده التنبية على وجود ثابته انشاده سواء كان في ضمن
 فرد واحد او اكثر كما ان من قونا جنس حقائق الاشياء ثابته ان ثابته حقائق الاشياء ثابته سواء كان
 من جنس حقيقة واحدة او اكثر على ان يكون لاسم الجنس ثم بدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنفرد ان يكون
 وجود انشاده في ضمن جنس انشاده او غيره كونهما فردين لكن حكمه على هذا المعنى بعيد عن تقدير
 لفظ الجنس ايضا مما يدل عليه قرينة ما جواب الاسمي على التفسيرين التبيين امل قوله فاعلم ان السبكي
 حذف المضاف وهو لفظ الجنس الى المضاف الحاشي لا حاجتنا الى تقدير المضاف وان كان قوله انشاده او غيره
 او غيره موقوفة على ان في تقديره مني الجنس اي مني لا استوافق على ما علم في موضعه قد حلت بهنا على ان
 انتهى و لا ينبغي ان يفسر لفظ التنبية على جود الجنس انشاده او جنس انشاده و ليس في هذا خلاف
 من تقدير المضاف او ما يدل على انشاده او غيره قوله و نقول يعني نقول التنبية على جود انشاده حاصل
 الكلام السابق في علم من المضاف لان الكلام عن قونا حقائق الاشياء ثابته تنبيه على جود جنس حقائق
 بل انشاده في منها فالجواب بالثبوت بامثلة اننا انما نعلم وجود او ليس بغيره لا في الاخرى بل اننا
 في الاخرى كمن علم انما هذا التنبية امل قوله هم انما نعلم الفرق بين ثبوت انشاده او غيره بالانفراد
 فيكون ثبوت جنس حقائق الاشياء ثابته في نفس الامر مطلقا بتبعيته الاعتقاد بانه في العلم من كذا حقائق بالقرينة انما

قبل معنى الحق والباطل منها وليس منها نسبة خارجية يطالبها الحكم او لا يطالبها جميعا حسب ما يوجب له النظام
 وهو مطابقة الحكم للاعتقاد عدم مطابقة القول قد سمعت مناسبا بما ينبغي عن اعتبارها التحمل مع انه
 في ذاته فائدة لا يرد فيه المقدمة بعد القول بان الحقائق تابعة لاعتقادات قولهم هذا الزعم معنى قول
 الباطل من القول للادل على نسبة الحقائق المراتع سواء اعتقدوا ان القول ولا فلا يرد ما قبل المعنى ان القول
 الاعتقاد عن الاعتقاد ولا يوصف بالباطل لان الزعم وليده ما قلنا ما قال الشارح في البطلان بحث الاستدلال
 لا يقال ان الشكوك ليس بخبر ليكن صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه لا تصديق بل هو تصور كما صرح ارباب المعنى
 لا ان القول لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى انه لم يدرك وقوع الغيبة او لا وقوعها وزعم لم يحكم بشي من المعنى الا
 لكنه اذا لم يخطأ بالجملة خبرية وقال في الدار مثلا مع الشك فكلا من خبر لا محالة قال الشارح ان لم يتحقق معنى الا
 اي ان لم يثبت معنى جميع الاشياء التي ادعيت قولكم لا شي من الحقائق في انفسهم قطع النظر عن الاعتقاد
 ثبت شي من الاشياء في انفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب لكل تحقق الايجاب الجزئي والالزام ارتفاع التقييد
 وان ثبت انفي في انفسه فقد ثبت ما يثبت في انفسه لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحوير
 العبارة ان لم يتحقق معنى الاشياء اي ان لا يثبت شي من الاشياء بصفة انفي لم يكن شي منها متفيا او متفيا
 لما تضمنه معنى وقام به انفي ما اذا لم يثبت بالانفي الزعم والاتصاف بانفي انفي ونفي انفي انفي او يوزن
 فزعم الثبوت وان تحقق انفي فقد ثبت ما يثبت من الالفاظ اذ من جملة الالفاظ انفي وكذلك الاتصاف بصفة
 من جملة اقول فيه بحث لا لانه ان لم يثبت الاتصاف بالانفي لم يثبت ان تصيف معنى انفي يجوز ان يكون
 ثابتة في انفسها فلا تصيف بشي منها وقيل ان عدم الاتصاف بالانفي يستلزم الاتصاف بانفي انفي على
 تلازم الموجبة البعده المحمول حاله البسيطة الزم بيان الزعم منكري جملة البدييات بعبارة تحفة عند الصلابة
 بل فائدة عند الاذكار على ان شق التوزيع ليس طريق انفس اذ قد حل التحق في الشق الاول على الاتصاف في
 الثاني على الثبوت لانه ان لم يثبت الاتصاف بانه انفي اذ الاتصاف بشي انما يستلزم جملة الثبوت لانه
 لم يثبت بل قوله يدعيه يعني ان عدم ارتفاع التقييد كذا اجتماعا من جملة الموجبات الفاعلة عند عدم
 يلزم من عدم ثبوت معنى الاشياء في حد ذاته ثبوت شي ما في انفسه بل يجوز ان يرتفع ويكون محله من جملة الالفاظ
 ما كان انفسه انفي ان لا لازم عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع التقييد حتى يدعيه كقول من صلا ما او غير
 في الاشياء من عدم انفي قد ثبت مقصودا وهو بطلان ادعيتهم وان عزمهم ان شق ثابت فقد اقرتم ثبوت غرضنا

ايضا ما يراهون فمرحبا بالوقوف اقول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا يجوز
ابطال بنسبهم لثبوت غرضنا لا يكون بل من غير محيل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا واما قوله لا يجوز
في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزئتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت او معدومة ما
علم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا المعنى من جملة الحقائق او قد ادعى عليهم انه ثابت في نفس الامر حيث يتسكن
اثباته بالثبوت قد ثبت بعض النفي فلا يزال اما بعض الفضل انه يدعي عليه مثل ما يدعي على ما ذكره ان يقال ان
من جملة الخيلات الباطلة عندكم وكذا انكم فلا يلزم ثبوت المعنى قوله قد يتوهم آه يعني ان بعض الناس يقول
ان منوطا بانه انما يكون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت المعنى ثبوت الحقائق الخارجية
فكفروا في توجيه الالزام بانه اذا ثبت المعنى ثبت الحقيقة بل قد في الخارج لا يلزم من العلم انكم موجودين في العلم
الموجود في الخارج بل انما كيف او للفعل على ما قيل قوله يدعي عليه حاصله انكم كيف يكون الالزام لكونه على ما
بما مضى فان لم ان يقولوا ان العلم موجود بل هو من جملة الخيلات والادراك الثبوتية له محض باطله كيف
قد انكم جاعلة متبينة للحقائق فلا يزال اما بعض الفضل ان عدم وجود العلم عندكم من التسلل لا يلزم
كونه مزايا اذ يجب كون الملزوم بمتقدم المن شك به او مقصورا على ان لا يلزم الالزام عليهم بل توسع دائرة المقام
لان المتكسر به هم المتكسرون هم لا يقولون بوجود العلم حتى يدعى قوله لا يمكن ان حاصلا انه لا حاجة
توجيه الالزام على تقدير ان يكون الخارج مقصورا على الموجودات اما من لم يتوهم به في ذلك فدين الالزام
المتحقق وهو المعنى الموجود في غير المعنى ان لم يوجد في الخارج في الاشياء قد ثبت شيء منها وان لم يكن في
الخارج قد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لا تدريدين وجود المعنى عند
فان قالوا بغيره يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المذهب في حال انما نزل الخبيث في تحريرها بالاساليب
يعني ان هذا الايراد مشترك الا في وجهين فاحمل كل منهما على قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الالزام
الالزامي على ان تدعيه الالزام في المحقق او يحصل التوهم في الاشياء اما محقق وهو اي المحقق بمعنى الوجود في الخارج
كلما انما الى المقدمات المذكورة والالزام ثبت وجوده من حيث هو على هذا التقدير على ما قد تضمن
المعنى الاول حيث لا بد ان لا يدعي معتمدا على التوهم في هذه المقدمات بان يكون تدريعا في الامر بل هو
فان ادعى من تلك المقدمات وجود المعنى يكون الشق الاخير محققا محتملا فرضي على ما يغور في توجيه
الالزام في المقدمات المذكورة فنقول ان الملزوم من الامر الحكمة ليس ملازم ان يخرج من قوله على الامر

سده الطريق انهم بحيث لا يمكن له الحكم بل مملو من كذب ان اراد ان يعلل تقديره من الشئ انما في ذلك
 شئ من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشترط قوله واللام مثبت وجود شئ من الخلق على تقدير الشئ
 فهو باطل منته لانه اذا فرض وجود الشئ فثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله لا انقول ليس بنا
 حاصل ان لا يتحقق سببا ان الرتبة ليس بمبناه الحقيقي اعني الوجود الخارج اذ لو كان مبناه لا يكون شئ الا ان
 من الرتبة اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فثبت محالا لا يكون المعنى ان لم يوجد الشئ في الخارج بل
 وجود الاشياء في الخارج والاشك ان عدم وجود الشئ في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في
 الخارج بخلاف ان يكون الشئ المتصف بجميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه
 يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالشئ المعدوم كما تمنع المتصف بالافتقار المعدوم قوله عدم تامة على الامور
 ظاهر لانه لا يدعون الجزم بحدوثه من المقدمات حتى يتصور الا لازم معمم بخلاف الطائفتين اليه فيقعين فان الغاية
 يدعون الجزم بعدم الخلق والبيدية بعدم ثبوتها في نفسه قوله ففرضه ما لم نقل عنه وجه انما في حال عدم
 تقررا لاشياء وثبوتها بهما النسبة متحققة في نفس الامر حتى تقر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة الشئ
 نفسه فثبت نسبة الثبوت اذا الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم بره عليه مثل ما هو في الزام الضاد
 من ان عدم ارتفاع التفتين من جملة الخيلات عند علمته برهان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقر في
 اذ لا تراعى في كونه اعتبارا بل مرادهم نفي نسبة التقر الى الاشياء فالمراد بقوله بالنسبة متحققة انما هي نسبة التقر
 الاشياء ونفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم تثبت نسبة التقر لم تثبت شئ من النسب بل محله حينئذ يمكن ان يقال ان
 نسبة الشئ يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذا الواقع لا يخلو عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء
 تحقق نسبة الشئ فثبت حقيقة من الخلق في نفس الامر فثبت اثبات بعض التفتين ويرد عليه ان عدم خلو الواقع
 عن احد ما يخلل تابع الاعتقاد وليس في نفس الامر شئ منها بل ما حصل نقل عنه فان قلت ان المراد بالواقع
 لا يخلو عن احدى النسبتين لا يخلو عن تحقق احد ما يدل عليه بيان فلا يلزم ذلك بل لازم ان يكون
 احد لما فيه الايراد ان ليس من نسبة ثبوت الافتقار وسلبه التريك اباك مع ما تضمنه متحققا في نفس الامر
 اما الثانية فكلها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طريقتها في نفسه بالافتقار
 فيه لكن انما في الشئ لا يستلزم ثبوت الثبوت لافضل عن ثبوت النسبة كما تقر في موضعه وان اراد ان
 لا يخلو عن احد ما يثبت ان الاشياء اما متصف بهذا او بذلك فخير انما النسبة لسلب فلا يلزم النفي

تتقارن فيحتاج كون فيثبات نفس الصميم يجوز ان تكون اعتبارا مع الصف الاشياء بما كان في
 لزوم المردوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر في قلته قد مر ان ليس المراد بالمتن الوجود بل المتعدد
 في نفس الامر فاذا كان النفي امر في نفسه كان يتصور ما هو فرض محض لو في ذهن ولا يكون تابعا لاعتقاد
 والفرض المحض كما علمه العبدية بما عهدي ولعل ما عهدي غيري حسن من ان ا قوله قال في شرح المقادير
 تأييده لقوله خفيه تأمل يعني انه تام على العبدية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلامي في شرح
 قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الاشئ او نفيه وفي بعض النسخ حقيقة اثبات الاشئ او نفيه و التوضيح ان في
 كل منها يعني انكار المتعاقبات وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها ثابتة لا اعتقاد وانما ادعاء كونها
 مع انهم اعترفوا بما نظر الى ان اثبات الثنائين كمن لم يجد ما قوله في دليل الادوية وفيه اشارة الى دليل العبدية
 ايضا حيث قال فان اعتقدوا بجد السكون في ما قوله وما صلا انه لا وثوق بالبيان اما انه لا وثوق بالبيان
 او بالبدية فليطرق التهمة الى الحسن في نفسه لانه لا وثوق بالبيان بل دليل متفرقة على البيان فساد
 فساد قوله وعرضهم اذ في كلامهم من ان في كلام الادوية ايضا ثنائيات فان تسكهم باذكريه على ان
 عرضهم اثبات ادراعية لا يجوز ثبوت ادراعاتها مع انهم يدعون انك في جميع المتعاقبات بل انك ايضا
 ووجه الدفع في قوله اطلاق الخط منهم بناء على نعم اناس الا انهم يشكرون وجودهم في اعادة وفي غلط
 بل في انك قوله قلت قلت كما كان في قوله تعالى قد علم الله المتعاقبات قوله على ان العبدية او هي يجوز ان يكون
 الخط قليلا بالنسبة الى احساس الواقع كثيرا في نفسه واما ثنائيات او بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه
 فكذلك المعنى وكم من يخط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلط كثير في نفسه قال بعض الفضلاء انه يعني على وجه
 والحق ان في الدخلة على المضاع ايضا القلة بحسب الزاكن فانك ان ثبتت القلة بحسب الزاكن ثنائيات كثيرة
 او ثنائيات بحسب ما في قوله ان قلت لعل آه اثبات القدرية المنعقدة بقولنا غلط الحسن فان الادوية لا تسكو
 فان الحسن في غلط في بعض المواد وحيث كان كذلك يجوز ان يخط في جميعها فان الحسن في جميعها فليكن
 في جميعها من غير الشايح العلامة كبري القياس لانهم انه اذا كان ثنائيات الحسن المواد يردم جاز غلط في جميعها
 في بعض النسخ انما هو لاسبب جزئية وهو لا ثنائياتي انما هو في بعض النسخ لاسبب اتفاق جميع الاسباب الجزئية لا لاسبب
 ان ثنائياتي كان غلط في بعض المواد ثنائياتي انما هو في جميع المواد وحيث ان يكون غلط في جميع
 في جميع المواد وحيث انما هو في جميع المواد لاسبب غلط متعذر فلا يحسن انما هو في جميع المواد وحيث انما هو في جميع المواد

كأن ظهر أن جواز وجود سبب عام كاف في ثبات المقدمة المنقولة وان قوله من أين يجوز مقدمة لما دخل
 اثبات المقدمة المنقولة لا انه على اشرار فاقاله انما ضل بكلمتي من أين قول الشارح قلنا غلط بحسب في قوة
 المناقضة فلا وجه لقول المصنف ان قلت لعل ما لا اول فلا بد من كلامه لعل المقيد لجوز ولا احتمال دون الجزم واین
 فلتزم به اثبات المقدمة المنقولة وانما فلان شراح لم يراع الجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط حتى تجزیه علیه قوله
 من أين يجوز بانتفاء مطلق سبب الغلط ليس بشئ قوله قلت آه حاصله منع المقدمة المقابلة بما به يجوز ان يكون
 سبب عام للغلط العام بالانتم ذلك فان كانت العقل جازية بانتفاء في بعض المرات كما في مثل ادراك حلاوة العسل
 جزاء عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وان كان تحققة في نفسه لا ينافي الجزم انما المذكور كما في علوم
 فانما يجوز ان جيل احد لم يتقبل شيئا جزائيا فينيح اسكان لا انقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم كك
 بل لا حاجت تنفائه في نفس الامر ومصادقه حصول الجزم بالمحموس من مبهمة العقل فيه بحث لان شائبة ا
 حاصرها بالغلط لا يمكن في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل بد من العلم كونه صحيحا غير غلط قوله وانما
 ذكره يعني وان صح ذكر المذكور المضموم في تعريف العلم بعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للنظير ومجمل
 كما ان العلم المعروف بهذا الذكر ما قال انما ضل المصنف في توجيه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل من حصول
 المذكور من الذكر بالعلم بل هو تعريف بشئ بنفسه لا ان ينعى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالعلم علم
 من العلم لتناوله الظن الجمل المركب لان كل واحد منها يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف
 ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدوران الذكر المعنى التعريف العلم المعروف بالمعنى الكفر على انه اذا كان المذكور عاما لعلوم
 خاصا يجب ان يكل العقل على الانكشاف اتمام ليكون التعريف المساوي فلا معنى لقول الشارح اى يتضح
 بظهر فانه يتبين بتجمل بحيث يشيل اتمام وغرو يدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يكل التجلي آه قوله حلاوة قوله
 انه يحصل من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة نكشف بها ما يذكر
 صفت اليه كمن اشرار خال بعده وقد توهم ان المراد بالذكر المعلوم الا انه ترك المعلوم تعاملا عن اليه
 انته ولا يخفى ان قوله وقد توهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم من
 لاجل ان جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدوران تميز اللفظ فيه
 واما ما قاله انما ضل بكلمتي من أين ما ذكره اشرار هنا بد من ما ذكره في شرح المقاصد انما ضل
 حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيه في كتاب آخر في آخر ليس من المقاصد في شئ

قوله لكن عدة علماء يخالفون في هذه نقل عنه فيكون الفرق في الادراك المحسوس بين البهائم وغير البهائم
 او احساس بن السقلا كما يشعر بكلمة من في قوله لمن قامت به غير صفه لا يبرج الى مجرد حكم اصطلاح
 ويمكن ان يقال ان العلم انساني عن البهائم هو العلم الغير الاحساس اما العلم الاحساس فهو ثابت ما خلا مخالفة ترك
 المدرك او ادراك المدرك بعقل الجوانس نفس الاحساس بل قول المدرك انما هو بعقل دليل انساني
 ان الجوانس انما هي آلات لا ادراك فلذلك مخالفة قوله اني نقض التمييز فكيف لا نقض وصفه توجب تمييز الانس
 التمييز انساني انه حقيقي قائم لمجمله اعني النفس موجب بان يميز انشئ عا دة تمييز لا يحل في كل الشئ المتعلق
 التمييز فلا بد من اعتبار الحس في التمييز الذي اوجبه بصفة انما هو بصفة له فان الميزة النفس الصفة آلة التمييز
 قيل توجب تمييزا ولم يقل تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تمييزا انما هو شئ متعلق به وهو آلة التحمل نقض
 التمييز فلو بصفة تيناد العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيره ما وبقوله توجب تمييزا خرج من الحد
 الصفات التي توجب لها التمييز فقط لا التمييز في اعداد الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
 محلا تمييزا عن العا جرة لان يكون محلا يميز انشئ مختلف الصفات الادراكية فانها توجب لها تمييزا
 كما توجب التمييز عن الاشياء وبقوله لا يحل النقض اني لا يحل نقض التمييز بوجه من الوجود خرج من انك التمييز
 و اجل المركب والتقليد فان اللفظ الشك والهم يجب لها تمييزا لا يحل النقض اني لا يحل مركب التمييز
 تمييزا لا يحل نقض اني لا يحل فان اللفظ في النفس لا مخرجه فجزان تطلع عليه فيما بعد اني لا يحل
 طعمه مستند الى بوجوب من حل و بدنه او عادة او زمان فجزان يزيل تقليد آخر ثم ان كان اللفظ علم
 اشكال علم اللفظ غير يجب ان يترك الالجاب المعلوم من قوله توجب عامما و كان بطريق نسبت كافي
 علم اللفظ او بطريق العادة كافي في علم الخلق وان كان المعلوم علم خلق يجب تخصيصها بالالجاب كفا
 على ما هو اللفظ من استناد جميع المكانيات الى اللفظ فالتسوية ان العلم بصفة قائم بالنفس بخلقها
 عقيب خلقها بالشي توجب ان يكون نفس مميز لا يميز لا يحل النقض قال بعض الفضلاء اني لا يحل الشك
 في انهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلامنا يقتضي على ما بين في محله انهم دخل في التعريف بغير علم
 ان لا نقض له اصلا فلا بد من اخرجه بل لا وجه لعمه اصلا قلت الشك والهم من حيث انهم لغيره من حيث
 في نقض له من حيث الالجاب و ان كان سمي العلم بامتناعه بانه لا يحل في كل منها النسبة مع كل واحد من انشئ و
 على سبيل التمييز كذا و اورد مرجح ولذا يحصل التردد و لا اضطراب فله نقض فان النسبة

من حيث ان يخلق بها الاثبات يا قضا من حيث انه يتعلق بها النفي وبها يثبت اعتبار خارج عن العلم
بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول قوله كما هو المراد لا حاشية الى العلم
لان ذكره صريحا ولا نه توافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاده لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه لا يكون
كذا احتمالا مرجوحا لمن فيه اشارة الى جواز وجوده لكنه غير مطابق براى نقيض المعلق ويكون المراد بالاعتقاد
المصدر اعني الكشف والافصاح فالمعنى صفة توجب لهما ان كشف لمتعلقها بحيث لا يمكن للمعلق ان يتبين
وجيئة يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات
وجيئة يكون الصفة يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محققا لنقيضة اصطلاحا الواقع لا يكون الا بالاعتقاد
فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق فان لم يكن محققا لنقيضة في نفس الامر كن تجلده عند المدة كما يجب
كل منهما بل لا خلاف في احد من التصور والتصديق صفة توجب كسفا وايضا حال لا يمكن متعلقة بنقيضة عند ذلك
اما في التصور فلا تغافل بنقيض اما في التصديق فلا متعلقة اعني وقوع الشبهة في النفس لا في مثاله بنقيض
لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق الذي ادرك الوقوع او الا وقوعه جازا مطابقا ما هو من حيث بدنه واما
او بر ان اصل متعلقة اعني الوقوع مثلا لنقيضة بها لا وقوعه وادراكه كبحر الشرايط الماخوذة لا يكون متعلقة بمحتمل
نقيضة اصطلاحا في الاحمال لاني المال فيكون متعلق التصديق على تقدير وقوع الشبهة لا وقوعها بالضرورة
اذ لا معنى لاحتمالها بنقيض نفسها واذ اعني حال الاحمال على حصول حد ما بدل لا يخرج ان المتبادر من احتمال
الآخر انه يجوز ان يتصف به كفا في الاعتقاد اعني فان لم يميزه يجوز ان يتصف به بنقيضة هو وجه عدم ظهوره في الواقع
ويحتمل ان يراد بنقيض الصفة وبشيء تحريره ونشأ الله سبحانه قوله وعدم الاحمال صفة متعلقة به اعني ان ضمير
الفاعل المستتر في لا تحتمل يرجع الى المتعلق اللهم عليه فقط التمييز فان التمييز لا يكون لشيء وانما لم يكن اجالا
التمييز لانه ان كان المراد به اسمي المصدر فلا نقيض له اصطلاحا في التصور ولا في التصديق وان كان بالتمييز
الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتمالها بنقيض نفسها لان متعلق لشيء مراد بان المراد وكل منهما بدل لا حاشية
متعلقة فحيث يرجع الى احتمالها المتعلق مخالفة لما اشتهر من اعتقاد الشيء كذا مع العلم بان لا يكون الا كذا اعلم
مع احتمال انه لا يكون كذا لمن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء متصل قوله وصف به التمييز جازا وصفه للمعلق
اسم فاعل بنقيض المتعلق مع محتمل قوله ثم التمييز اعني ان كان المراد بنقيض نقيض التمييز لا بالتمييز بل بالتمييز
بما لا يميز نفس الشيء اعني المصدر هو كون الشيء مميزا وليس له نقيض تحتمل لاسيما في التصور ولا في التصديق

و هو طرد ذلك الامر في التصديق الصوري وفي التصديق المنطقي والاثبات مثلا اذ اطلق علينا بانه الانسان
 حصل عند انفس هؤلاء مطابقة لما في الحقيقة بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 حصل عند الاثبات احد الطرفين في الحقيقة بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 دليل فلا يتصل بالثبوت بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 انشئ ما عدا بحيث لا يتصل بغيره بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 وان في ذلك اثبات بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 ضرورة واثبات بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 والتصديق هو المنطقي والاثبات والاثبات ان القول بالصورة فرع الوجود الذي هو المعروف للعلم بهذا العلم
 يكونه والراي ان اربعة صور من التمييز خلاف انه وانما نحن ان ان في الاثبات ليس بتمييز بل انما هو اصطلاحا
 عن ذلك ويمكن الجواب عن الاول بان المعروف للعلم بهذا العلم بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 والاثبات فانهم يقولون انه منتهى حقيقة ذات اضافية تليق بها انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 يستتبع انشأ الاشياء وانما هي تلك بالكلية ان القدرة والسمع والبصر كذا ذلك في الحسني في هذا المقام
 والعلم ليس بالصورة بل منتهى توجيها وهو المشهور من ان العلم هو الصورة الاصلية فتكونه في هذا المقام
 اقل من انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 في العلم بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 اصل فهو علم فان العلم باعتبار ما هو في الحقيقة بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 الى ذلك قبل العلم بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 عرف ان منتهى العلم بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 الوجود والذات من غير وجود الذي امر بشارك الوجود الخارج في تمام الوجودية واثباته عن الرابع كانه
 على السبيل والاعتماد على فهم السامع للقطع بان الحس للتمييز بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 انشئ الصوري ومنه انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 انشئ الصوري ومنه انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 انشئ الصوري ومنه انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا
 انشئ الصوري ومنه انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا بل انما هو اصطلاحا

مختصا لا يعمد الى الظاهر ان المراد بالشيء المعنوي وهو انما يتصل بالحواس من جهة التثبت والتمسك به لما كان
 متعلقا بالشيء اذ ان وقوعه في عالم الحس من جهة التثبت والتمسك به من جهة التثبت والتمسك به من جهة التثبت والتمسك به
 ذلك قوله واعلم بهذا المعنى فيقسم جواب سؤال هو ان العلم على هذا التقدير لا يكون مستقلا في نفسه ولا يتصل به
 وحينئذ يخرج ما قوله ان المعاني ليست له دليل لقوله بناء على عدمه من ان يقول تعريف على ادراك الحواس
 على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف التعريف فيقال بالصفة تعجب تميز بين الكائنات لا يميز بين الكائنات لان الكائنات
 منها انما بل الايمان واعلم ان الحقيقة بالكلية هي معنى على ان ادراك الحواس من علم اسم لا من قال انه قسم
 كاشف الاشياء من متابعه ترك قيد الكائنات فيدخل فيه الامور الحسنة من لم يعلم بل هو ادراك غامض
 بالماهية لعموم حصولها بحواس فيد بالمعاني وادراكها بالاقبال الامور الحسنة بالحق في نظر من ينظر في الحواس
 الباطنة وقال ان النفس مركبة من الحركات المعنوية فلم يقيد الكائنات بالكلية ومنهم من اقتضاها قيد بالماهية اخرجها
 لا ادراك الحواس بل بطلان ادراك المعاني الجزئية وليس ذلك الادراك فيجعله قوله يرد عليهم انه ينبغي
 على من ادرك المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات الحسنة بالحق الظاهر قد درك علمنا بان تدرك جميع الحواس
 اللاحقة بها بحيث يتجاز من كل واحدة بدون حضور موادها عند الحس كالمادة المحسنة بدون ثبوتية لحواس
 في حيث يتجاز من جميع اعدادها وقد درك احسانا بان ترك الحقيقة بالحواس هو العلم بالادوية مع حضور المراد
 عند الحس كادراك نية عند رؤيته والحدرك على كمال التقديرين الجزئيين الحسوس مع انه يلزم من هذا التعريف ان
 لا تدرك الجزئيات المعينة على لانه لا يوجب تميز بين الكائنات بين الايمان الحسنة قوله وغاية ما
 انه حصل الجواب ان لا الحدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار هو وجه
 تدوير الشخصات كلية يجوز اعتل اشراكها بين كثير من عدم ملاحظة خصوصية المادة ولكن بخصوصية الخارج في
 فرد واحد فلو ادراك الامر كل من خصوصية فرد واحد فلا يكون ادراكا لجزئي الحسوس بخلاف ادراكه باحصاء عند
 الحس في علمه بجزئي فرد ادراك العين الحسوس قوله والامر في ادراكها يعني ان الامر من من زاوية
 المعاني في ادراك العين الحسوس بعد خصوصية عن الحس فيشكل وليس ان احسانا بعد خصوصية عن الحس
 ولا على لانه ادراك العين الحسوس وجزئي صرفة انه ادراك الشخصات لوطه معها خصوصية الحس في
 الاساس مثلا الصفة الحاصلة من نية عند النفس بعد خصوصية عن البصيرة ادراكه لانه لاهل حصة بحيث يتجلى
 الاشياء فيكون لا يمكن ان يقال انه تمثيل او توهم لان من اطلق حجة المعاني لا يقول بالحواس بل بباطنة

والا لا يتحقق تعريف العلم بما قاله المحقق المدرك اولاد بالذات بعد التقييد به من الحواس مرخا الى العلم
تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعالي كمن لمطابقة الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته
الحال قول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وادب تميزه عما عداه فاما ان كان
انما يكون مدركا اذ لا يجب صفته العلم تميزه بان حصل صورة عند المدرك وما نحن فيه ليس كذلك لان كائناتنا
هو في صورة هي آله للملاحظة عين الغائب عن الحواس في الصورة المخطوطة بالذات حتى يكون مدركا وكونه علم
من باب الادراك والمدرك فاجاب بالاجاب قوله اى التمييز بالآله هو الصورة آلهية ان كلامه تقدير لافضل
والصورة صفته يجب تميزه وهو الصورة المستقلة بالآله هو الماهية المستصورة بحيث لا يحتمل لما هيته المستصورة بغير
كذلك الصورة فلا يريد ان الصورة غير التمييز اذ هو صفة موجبة على ما هو المعتبر في تعريف العلم عدم احتمال التعلق
التمييز والتقييد بصفة فلا يخرج اذ داخل التصورات في تعريف العلم صفته لا يقتضيه انما قال الشارح في شرح
منه قوله لا يقتضيه بغيره ان لا يقتضيه الماهية المستصورة وهذا ينبغي على ان يكون المراد بالانقيص يقتضيه
وقدر حقيقة قوله من نهاية اى ومن اجل رد الاعتراض فابرا او ان يقتضيه التمييز قبل المراد بالانقيص يقتضيه
وقوله لا يحتمل صفة الصفات لا يقتضيه من غير لا يحتمل الى المثل فالى صفة يجب تميزه لا يحتمل متعلقا بغيره كك
فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ايجابها والتمييز بالآله المصدر وهو الكشف والابضاح وانك انما يعرج
المدكور لان الصورة صفة يجب كشف الماهية المستصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية يقتضيه ذلك الصورة
اذ لا يقتضيه له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة التميز ونحوها في التعريف عند القائل
بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل التقييد فانه لا يمكن ان يراو فيه يقتضيه صفة قوله قد يقال
اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور به وان كان العلم على تقدير الصفات اما ان يكون
المراد بغيره بغيره بان عدم مقتضى التمييز فرع عدم مقتضى الصورة فاذا لم يكن لنفس الصورة يقتضيه لا يكون مقتضى
التمييز ايجابه يقتضيه قوله لكنه لا يخفى آلهية اذ عاين عدم مقتضى التمييز فرع عدم مقتضى الصورة اذ لا دليل عليه
الا ان في التصديق بغيره لا يقتضيه ولا يقتضيه له وقد يقال ان عدم مقتضى المضموم للصورة وعدم مقتضى
عدم مقتضى التمييز لا يتلوا لا يتصور الانفكاك بينهما لعدم مقتضى الواحد منها بل عدم مقتضى الاخر
ويعتبر مقتضى التمييز بالآله من اجل دعوى المبدأ به غير صفة قوله ان قلت اذ عارض آخر على قوله بناء على ان
قوله تعريف العلم التصورات كما لا يخفى باعتبارها لا تقتضيه ما لا يخفى باعتبارها غير متعلقة بها لان كل مستصورة

لا يحل غير صورته الحاصلة من تقدير تسليم ان التصورات لقيضا صحيح مقبول لقوله العلم للتصورات يكوننا
غير محتملة لما فلا وجه لنا بتموله للتصورات على انها لا تعارض لما قوله فلو سلم ان التصورات قيضا اي التميز
لما مر قوله قلت آه وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بنا على انها غير محتملة للتعارض انما يتم في التصورات
بالكثرة اذ كل تصور بالكثرة لا يحل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه الاوكر
ان يكون لشيء واحد لازم متعده فلما يمكن حصاره باحد ما يمكن حصاره بالآخر بخلاف بناء على اننا لا نقدر
مما لا يشال للتصور بالكثرة والوجه قوله على ان آه علاوة على تقدير تسليم ان كل تصور بالكثرة او بالوجه
غير صورته الحاصلة مما لا يدخل في آله التصورات على ما لا للتعارض لما انما يحجب الوجه على غير علم هو لا يقا
ان يكون ذلك لعل في آخر هو عدم الاحتمال المتفق بحسب تقدير التعرض فيجوز ان يكون بناء بحسب الزمان
عدم المتفق بحسب تعرض عدم الاحتمال للفاضل الجلي في تحرير هذا الكلام ما قد يقع في نهاية البعد من
الزام وهو غير علم اننا بناء تحقيق للزام قوله لانه يظن كثيرا من قواعد المنطق آه عدم كل نفس حقيقة لا يصير
آه من قواعد المنطق لا يخلو عن لسان لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نفس لنفسها يكون
متساويان فهو قاعدة بلا مرتبة لصديق التعريف عليه عدة في شرح المظان من التصورات قوله والتحقيق هذا
المتحقق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر الفقيهان بالامرين المتماثلين بالذات
اي الامرين الذين يتماثلان تباها فان بحيث يقتضي لانه تحقق احد هاتين نفس الامر متساويا لاخرية وبما لا يمكن
والسبب انه اذا تحقق الاجاب بين اثنين يتحقق السبب العكس لا يكون للتصور اى الصورة حقيقة لا يستلزم
صورة افتخار اخرى فلا يكون الانسان الانسان كقوله ما جاحلنا ان لا يقع بينهما الا اذا اعتبرتهما
الى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متماثلتان صدقانه لم يحل السبب احبا الى السبب الانسان
شيء بل عبر جزمه وان جعل احبا اليها كانتا قضيتين صدقا وكذا اذ كان الاحتمال في التصورات الحقيقية
والاشائية لا يقع بينهما الا بلا حطة وقوع تلك النسبة فارتفع احوال اعتبارين لا كورين في المفسرين
قلت مقدم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل مناس قبل التصور بينهما فان صدقا وكذا يصح
كل منها قيضا لاخر المعنى المتعارف للنفس قد تحقق لنفسي للتصورات ايضا و اجواب ان كلاهما ان لو خط
من حيث انه آله و رابطه بين الطرفين فالمتماثل بينهما عين المتماثل في القضايا وان لو خط من حيث انه
مفهوم من المفاهيم و جعل زيد كوكب زيد منسوب الى الانسان وليس منسوب الى الانسان فهو منسوج الى غير

انضامان فورا زبد مشرب اليد الانسان مفاد زيد الانسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان الى
 ثانيا وجعل عليه ومن عليه السلب وان فسر النقيض بالامر من المتناهيين اي الامر من الذين يكون
 كل منهما نافية للآخر لذاته سواء كان تمنع في التحق والافتقار كما في القضايا او مجرورا بعد في المفهوم
 اذ ان قيل صدقها بالآخر كان فك اشبه بها مما سواه كان للنصور نقيض كالانسان واللا انسان ذلك
 قوله ومن هنا قيل آه اي من تفسير النقيض بالمتناهيين قبل نقيض كل شي رفعه ذكره السيد الشريف قدس
 في ماشية شرح المطلب ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان انضم اليه معنى يكون
 فصيل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه اذا اعتبر صدق المفهوم على شي نقيض
 المفهوم بهذا الاعتبار يسمى سلب صدقه ورفعها اعتبر صدقه عليه الاول نقيض لشيء العدل والاشارة
 بسبب السلب انما هو علم من ان النقيض في التصورات متحقق بقسمة معنى رفعه في نفسه ورفع عن شي لا اعتبار
 واماني النصدقيات فلا يتحقق فيها الاستمرار الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او حيا على شي ان معنى قوله
 نقيض كل شي رفعه هو ان كان رفعه في نفسه ورفع عن شي انه اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه
 اعتبر صدقه على شي كان نقيضه رفعه عن كل شي قال الحاشي المذوق فيه مناشئة من حين الاول انه لا يصدق
 نقيض السلب الثاني ان قوله ورفع عن شي نقيضه ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض لعل
 مع انه ليس كذلك بل هو نقيض للثبوت انتهى كلامه ولكن الجواب اما عن الاول فانه يجوز ان يكون اللفظ
 النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم سلب النقيض السلب اعني سلب السلب يؤوله ما قالوا من ان النقيض
 المرجعية الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث انضامان امر جبه من ان
 نقيض عندنا اعم من ان يكون فعالا لذلك الشيء او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك
 والوجه ان يقال رفع كل شي نقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سر في ماشية شرح مفصل الاول
 واما عن الثاني فلما عرفنا من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه اذا اعتبر
 من حيث صدقه على شي كان نقيضه رفعه عن كل شي لان كلامي النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره في
 نفسه فهو قول المنطقيين مجمل على الجازي قول المنطقيين من اثبات انقائض التصورات مجمل على
 الجازي باعتبار انه لو اعتبر نسبة بينا حصل التامع بينا اما في الصدق والكذب او في الصدق في نقط على غير
 ولا غير وانما انقضت اختلاف النقيضين بل لا يجازي السلب بحيث النقيض لذاته صدق احد ما كذا لا يخرج قوله ان يرفع اه

قوله بطل كثير آراءه ووجه آخر لبان ضعف قولهم اذا لاقا نفس المتصورات وما صلا انه اذا لم يكن المتصورات نقلا
 يخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة مستبقة في العلم والمطابقة
 بعض التصورات فلا يكون التعريف مانا قوله هو حيث هذا ما افاده السيد المحققين في مواضع من كتبه صلا ان
 الصورة الانسانية المرتبة انما نشأت من كمال الشج علم تصور الانسان انه للاحاطة ومطابق بحيث لا يخل
 تلك الصورة في الواقع ولا يخطا في الصورة لمطابقة المعلوم ما انما يخطا في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان
 الصورة صورة ذلك المرس الذي هو الجهر ومنها سوال مستهوك وهو ان المطابقة انما هي التي ينشأ منه الصورة
 او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان لمدار الاول يلزم جريان المطابقة والمطابقة في الصورة
 التصورية من غير لاحاطة بالحكم والاتفاقات اليه اذ لا شك ان الصورة المشتركة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة
 وقد لا يكون بل ان ما لاحظته الحكم وان كان لمدار الثاني يلزم ان تصيف المتصديق بعدم المطابقة ايضا
 كل صورة تصديقية لا يكون لا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية قولنا العالم مستغن عن الصورة
 مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن كونه للعالم ويمكن الجواب ان الصورة التصورية والتصديقية
 وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في النفس الامر ضرورة لانسان بل المعلول
 التصورية الا ان كل متصور فهو ماسية من الماهيات في تقسيمها مع قطع النظر عن فرض العقل ما المتصور
 وجودها او صانها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تصيف بعدم المطابقة صلا يخلو معلوم
 الصورة التصديقية فانه قد يكون اتفاقا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون اتفاقا
 كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الملائمة بالذات بين المعلومات والتصديقية فالصورة التصديقية قد يكون
 مطابقة للواقع وقد لا تكون الا انما اذا رايها جهر حصل منه الصورة الجهرية وكلما بان ثبوت الصورة ذلك المرس في كان
 كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقة لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلولين واقع فيه او ايا جهر حصل
 منه الصورة الانسانية وكلما عليه لك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
 والصورة التصديقية غير مطابقة لعدم معلوم فيه وهو ثبوت تلك الصورة الجهرية حال ان الصورة التصديقية
 بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر الصورة التصورية وانما تصيف بمطابقة ما في غاية دق قولهم
 وانما يخطا في الحكم اي انما يخطا في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة انما نشأت من الشج
 قد صار ما لا ينعقد اذ كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر كون حكمه مطابقا لما في نفس الامر

صورة له في نفس الامر لا يكون معاً بقوله وهذا معنى تحقق المطابقة والامتناع في الحكم مع مطابقة الصورة كما
 صورة له في الصورة من باذكرنا ان وقع القبول ان الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك لم يفرغ الحكم بالفعل من البين
 ان الحكم فيه بالفعل بل يكون الاكتمال المستلزم لانما يلزم التسلسل لو كان الحكم محسلاً بالصفة تلك تلك الحكم محسلاً
 تنقلا اليه بالذات بفضل فيه جميع ما اعتبر فيه من الصفات والرجوع من الوجود ان يذهب ذلك قوله وفيه عليه
 فرقاً حاصله ان كون تلك الصورة قد راد او لا لا انسان كون على ان يكون العلم بالوجه من العلم بالشيء من
 ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشيء من وجه الانسان عين العلم بالانسان الاكتمال بوجهه كمن انصرف ثابت فان معنى العلم
 بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون له للاختصاص ذلك الوجه فالوجه معلوم واما حاصل في الذهن صورة ومعنى العلم
 بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه له الملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطة ذلك
 الشيء فالعلم بالوجه المثال المذكور اعني العلم بالانسان ان كان مطابقاً لكل العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقاً
 والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذا التصور هو الشيخ والصورة الانسانية آله للاختصاص اجيب بانه ان يراد ان
 التصور هو الشيخ انه متصور من حيث التجريد فهو باطل في الصورة او الصورة آله للاختصاص فرد من أفراد الانسان كون
 التجريد كيف يكون التجريد متصوراً به ان المراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خلاف في تلك الصورة او
 مطابق الصورة انما الخطأ في ان هذه الصورة آله للاختصاص تلك الشيخ الرأى وان ذلك الشيخ فرد من أفراد الانسان
 نقل عنه توضيحاً اما اذا رايته شأناً بعيداً هو في الواقع مجرد فصل منه في اذ باننا صورة فاعتقدنا انه انسان فوالتوجه
 الى ذلك الشيخ بوصف الانسانية وبجعله عزاً لنا با على كل الاعتقاد والحكم على ذلك بانه قابل للعلم والعلم شيئاً
 فالحكم عليه بهذا الحكم الوارد على ما هو بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آله
 للاختصاص الحكم عليه على الشيخ ووجه ذلك الشيخ والشيخ معلوم فاما من ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم
 بالوجه وهو بهذا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آله للاختصاص الشيخ وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو بهذا
 العلم بالشيء من حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشيء الذي هو التجريد في الواقع بوصف الانسانية
 غير مطابق بل كما الحال في قولهم الماشية المحررة عن الحواشي له منية وانما جارية موجودة في الذهن الا معلوم
 لا يفتقر الى الشئ بل في المثال ذلك يتصور انه بعد حصول صورة الانسان من الشيخ واعتقدنا انه انسان
 حكم عليه ان قابل للعلم مثلاً والحكم عليه لا بد ان يكون مقصوراً لان الحكم على الشئ فرع تصور الشئ
 معلوم الا الوصف الانسانية فثبت ان التجريد متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق للمعلوم لا يمكن

ان يقال ان المعلوم هو المحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق
بين العلم بالشئ بالوجه الذي هو الانسان وبين العلم بالشئ بذكر الوجه وعلى هذا طرأ العلم هو الشئ
من حيث انه محجر لا من حيث انه انسان لان في الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشئ بالوجه
وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انما سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من جهة اعتقادنا
انسان لا بل شبهة احوال على وجه اسئلة المشاككة بين المحجر والانسان بخلاف الوصف المذكور عن اننا نعلم عليه كونه
في الصفات افراد المخرج بالوصف المتصور هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو تحقيق المحجر
وان كان محجر بحسب النفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجر ان يكون الصورة الانسانية آلة للملاحظة
التي هو محجر في الواقع ويكون معنى الحكم على ان الامر انه حقيقة انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل
والعلم فيكون التصور مطابقا للتصور حاله هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون الحكم عليه هو المحجر لا المحجر
في نفس الامر والخطا وانما هو في الاعتقاد بان كل محجر انسان الذي هو ما يش من عدم مطابقا بين
الامر والاشكاله قد يجاب بوجوب اخذين احدهما سلمنا ان الحكم عليه هو المحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق
وهو انه ليس معلوما الا بالوصف الانسانية في غير منع غاية ان كل الوجه غير مستور بذلك لا يوجب تنقضا
في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وتامينا ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب بوجه العلم
على ما يفي في بحث الوية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لما لان الوجه الاصل لا يابن الا على ولا يخفى انه
مع عدم تامة في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة مستحقة قوله في انه كاف آه فسر قوله انه بهذا اشارة الى ان
ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على انه الاكتشاف والتمييز من غير توسط حقيقة زائدة على انه كما هو عليه
والمتقنة والاعلان ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شئ يفي الى العلم وتعلقه بالاستفاد من قول الشرح
لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب لانه لا يحتاج الى
اصلا وبهذا اذيع الناقشة التي ادور بها بعض الفضلاء من ان كفاية الحقائق في نقل العلم محل خدشة اذ ان
نسبة متوقف على التبيين وبما العالم والمعلوم هنا ان توفقه على المعلوم انما هو كونه متعلقا لا بسبب نفس السبب
فيصح ان في انه كاف في تعلقه بغيره عدم الاحتياج الى سبب بعض وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيارا
وهو ان المراد بالسبب السبب المنفرد في الجملة قوله في ان لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان العلم ايضا متعلق كونه
بما يفتقر اليه هو السائل الشرعي لا يفتقر اليه السعادة والنعمة الاخرية قوله في ان لا يفتقر اليه هو السعادة والنعمة الاخرية قوله في ان لا يفتقر اليه هو السعادة والنعمة الاخرية

جعل الحواس لجزء من العقل كحواس البهائم سببا للعلم قوله فانما بسببه على ان النفس ان تقع المحسوسات على
 المدرك للكميات والجزئيات هو العقل لماطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا
 ان صورة الجزئيات المادية ترسم فيها اولى آلتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صورة الكميات ولا ترسم
 فيها صورة الجزئيات المادية وانما ترسمها في آلتها بناء على ان الباطنة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية بناء
 على انها فاذا كان العقل الجزئيات ارسمها في آلتها وليس شاك ان ارسمها بالذات في الآلة وترسم
 بالواسطة في النفس لماطقة على توهم ذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس لماطقة
 لانها المدة كالكليات الا ان ادراك الجزئيات المادية بالواسطة لا بد انما ذلك بناء على ان ارسم الصورة فيها غاية في
 ان الحواس طرف لذلك لا ترسم مثلاً لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي البصر لم يرسم فيها صورة مادية فافتتحت لتست
 وها هو الحق فمن ذهب الى الاول ثبت ان الحواس الباطنة ضرورية انه لا بد لارسم الجزئيات المادية المحسوسة
 بعد غيبوها وغير المحسوسة المشرقة عنها من محال من سبب اننا في نقاها قوله وعلى ان الواحد اذ على
 تقدير ثبوت ان الواحد لا يحد رعيه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس لم يرسم بقول الحواس الباطنة لان
 وجودها لا يختلف من اجل صور المحسوسات وحفظها وادراكها الجزئيات وحفظها وتركيبها وتقسيمها يقتضي
 ان يكون لكل منها مصدر غير النفس هو البحر المشترك والخيال الوهم والحافظة والمقصدة وما على تقدير
 بطلانها فحينئذ يكون العقل لماطقة مبدأ تلك الآلة المختلفة فلا حاجة الى انبائها قوله فيه إشارة الى قوله
 يتلاقين ثم يفرقان فان اتلفا في الافرار يشترع بعد التقاطع وان كان اتلفا في التحقق في صورة التقاطع
 ايضا الى ان نسب جميعه ان يقول يتقاطعان فياذا بان الحقيقتين بدون ذكر الافرار كما لا يخفى على من
 في التبرير انه قد ثبت من جهة مقدم الداع من تحت محل الشتم عصبان مجزئان متقاربان حتى يتصلوا
 بجوفا با واحد ثم ينفصلان الى ان اتصلا بالعينين في ذلك التحريف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
 وتسمى جميع النورين اختلفوا في ان اتصلا بطرفي التقاطع بدون الانطباع بان يتصل الصلب لا يتغير
 اليسرى او اليمين باليسرى فحدث صورة الصلب هو ان يتقاطع خطان يذهب كل منهما الى جانب الآخر
 بطرفي التقاطع في الانطباع كهيئة الدائرتين اللذين محدد كل منهما متصل لجذب لا ختم فيصل اليمين باليسرى
 اليسرى واليسرى باليسرى والاكثر من هو الى الاول واختار الفصاح في شرح المقاصد قوله لا يتصل باليمين
 اتصلا باليمين كقولهم لا يوصل النسبية فانما مشية بغير من الجسم اعتبارا بسببه الى المكان المتكلم ان يكون الاخر من

النسبیه و قالوا اننا امور اعتباریه لیس لنا محقق فی الخارج اصلا کیف تدرك بالحواس الادراک الحسی فی الخارج
قال فی الخاضع الحسی فیجب ان لا اجتماع ولا افتراق کلها من الاعراض النسبیه مع انهم قد عدوها من المبصرات
کلون اشئی من الاعراض النسبیه لانیانی کونه من المبصرات ولا یخفى انه لا ینفع الاعتراضه قوله لا نأمنون
یعنی ان التعلیل ان کما لا وجود للاعراض النسبیه لکنهم اعترفوا بوجود الحکرة اذ قد اتفقوا علی جواز الاین من سوا
سموه بالکون وسموه بالحکرة و السکون الاجتماع والافتراق وقالوا بوجوده ضروری بمشاهدة الحس کذا انوانه
الاربعة اذ حاصلها عائد الی الکلون المیزات امور اعتباریه لاحقیقه متفقون علیها کما یسوقا کون آخره غیر
وخرجوا من تخیل الثبوت بمشاهدة هذه کما فی الافتراق والاجتماع کذا فی الواقع قوله و لزوم النسبیه
ان لزوم النسبیه والاضافه الی الکائنات لانیانی ان یكون الحکرة المنقصة بما محسوسا بجزائرها
الامور المحسوسة بالامور العدسیه کما تصاف ذات الاعی بالاعی علم انه قد اختلف فی الکلون ان یقال انهم
محسوسة ومن کما لا کلون فقد کما جسد مقتضی عقله قال بعضهم انها غیر محسوسة فانما انشاها بالکمال وکما
والمعتقین المتفرقین اما وصف الحکرة و السکون الاجتماع والافتراق فلا یحصل الحکرات من قبل المبصرات
على احلیه بین قوله ما یقال فانه مولانا اصلاح الیه انما یقال فی توجیه قوله والحکرات لیس فیها اعتبار
الذکر من ان سنی کون الحکرة مبصرة انه یحصل بعد مشاهدة جسم مکانی ادراک الحکرة لان نسبته شأنا
تکلیف لانی ادراک اشئی کالحکرة مثلا بواسطة احساس الحکرة کجسم لایحس حسا سادا لایحس کل اشئی المدک
محسوسا والارز ان یعد الی من المبصرات لایحصل بعد مشاهدة الاعی و ادراک عاویذ ان فی صرف فضلاء
ان یكون محسوسا و غیره فی و هو الحکرة اما الرجوع الی جمیع الکونین و الی کلون لمدکور فی جمیع الکونین اما قوله
لا یصلک الجسم ان من تحته ما یقال او دفع الاعتراض ویر علیه یوان یقال لیس ما ذکرتم من سنی کون الحکرة مبصرة
ان یكون الحکرة مملوئة ایضا لانه یحصل بعد بلائیه جسم ادراک الحکرة فان من لیس شیا سادا کما یستغضاه لایدرک
حکرة و لایدرک بجائی الی ان الحکرة و السکون رکان بجملة البصر لیس یحصل لیس الی لیس لایدرک جسم مکانی
والا بقدر علی بیان کیفیه تکلیف لیری کما هو کمال المس فی اتحاد الوصول شبهة حال تجزیه الحکرة الی کلون
بجلاف البصر فانه یدرک جسم فی مکان بقدر علی بیان کیفیه تکلیف لیری کما هو کمال المس فی اتحاد الوصول شبهة حال تجزیه الحکرة الی کلون
الحکرة بعد لایستحکم لظاهره و قلنا ما درک المس مکان و لانیانی قد قوله فلا یدرک الحکرة علی صیغه الجمول
لا یحصل ادراک الحکرة بسببه و علی صیغه الجمول انهم لیس لایکون مسببا لادراکهم و لایحصل فی بعض الشیخ و حسن

[illegible]

او غير ذلك والمطلوب الا علم لا يدل على صحة الحقيقة بخبر ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التوراة
 ولما عليه قوله قلت عدم الدلالة آه ودينا انتفاء سائر احوال معلوم لان العلم بوجوده ممكنة مثلا لا يحل نقله غير التوراة
 كذا نقل عنه قوله نامل وجه النامل ان العلم بانتفاء سائر احوال غير المنع فانه يجوز ان يكون العلم المجتبه
 او تحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاءه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققة قوله وقع في التلخيص
 آه يعني ان التلخيص قال في التلخيص واما خبر اليهودي فيقول عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع منها واما خبر النصرانية
 بعضهم ان الخبر منها يعني الاخبار والاضافة الى النصارة اضافة المصدر المفعول فالجمله واما اخبار اليهود
 النصرانية فلا ترفع كلفه اصح حينه في عطف قوله واما اليهودي فيدين موسى عليه السلام الى عطف وهو ان
 لفظ الخبر يكون اضافة اليها اضافة المصدر الى الفاعل يكون معطوفا على خبر النصارة والاضافة الى المصدر
 لانه ليقطع ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك ولا يمكن جعل عبارة التلخيص من اضافة المصدر المفعول
 يحتاج الى التحليل في هذه العبارة لانه مخالف للقيس على عدم الموجه قوله لكن بعض النصارة آه يعني ذلك التوراة
 بالحل لا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارة اليهودي في اعتقاد القتل حكويان كما ذكرنا
 اضافة المصدر الى الفاعل لا يكون عطف اليهود على النصارة محتاجا الى التحليل تقدير كما لا يخفى اقول في
 بحث لان اشراك النصارة مع اليهودي في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه بخلاف ان يكون
 الاخبار مختصا باليهود والاشراك في الاكشاف هو الاول نعم واذ ثبت ان بعض النصاري مع اليهودي في
 القتل يتم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال في اخبار النصارة بقتله لم يثبت بالتوراة فان خبر قوله نعم
 اربعة منهم قوله بل لم يبلغ عد الخمرين آه اي بالاتفاق فان يكونوا دخلوا على عيسى عليه السلام ورعوا اسم الله
 كما في نسخة اوستة والغالبة لا يوجد العلم باخبار السبعة فالخبرون لم يبلغوا احد التوراة في الطبقة الاولى على ان
 اخبارهم انما وقت عن الشبهة كما اخبر الله عنه وما قبله وما قبله ولكن شبهة لهم فلا تحق التوراة اصلا ومنه
 ان اخبارهم لم يكن من شبهة لهم باعقادهم حتى ينفي وقوع العلم بل عن محض شبهة لهم فلو علم لا يدل عليه
 حكايه عنهم انما قلنا شيخ نعم شابههم باكانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن التوراة
 نفس الامر بل في نفس الامر مستفاد منه ما في قوله عرق اليهود اقول ان بحث نصر قتل اليهود كسر اضماعهم لان خبر
 التوراة فرادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شريعة فالخبرون لم يبلغوا احد التوراة في طبقة الوسطى والى ان
 ولا قبل لبعثة قاضي المشرق الارض منار باسحق كك لانه وجد لقطعة اعد صم من ذلك قوله الحمد في محل

كلام الشايع وخطاؤه قوله وتواتره ثم ان خلفه وجمع العلم يدل على عدم محققه لانه فذلكه قوله بل لم يبلغ
 على الخبرين على توهم قوله وفيه اشارة الى ان بيان خطايب سوا كان لتقليل دلالة اشارة الى مخالفة
 حالة الاعتقاد بحالة الاجتماع ليس كذا مستحقا في جميع المرات كما في كل جسم ممكن فذلكه قدر كاف في الجواب
 عن السؤال المذكور اذا السؤال المذكور محارضة مستند لال ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم بالحجاب المستند
 واصله احسن قوله ومنهم من انظر الى العلم لا يفيد اليقين كذب كل واحد يوجب كذب المجموع واصله ان العلم لا يثبت
 لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الاعتقاد وهو غير واقع في بعض المرات فمجرد ان يثبت
 ايضا كذب قوله ولا يثبت آية في يثبت الجواب واصله ان اجتماع الاسباب لا يفيق قوة لسبب الخبر لا يثبت
 فاما مقتضى الخبر باعتبار تعدد الخبرين فمضى لا يثبت في العلم فذلكه قوله لانه ان مراد اجتماع الكسب
 التامة فمضى في العلم لا يثبت التواتر وان ارادوا اجتماع الاسباب التامة فذلكه قوله انما يوجب الحقرة للسبب بن جيب
 لنفسه الجواب ان كل واحد من الخبرين لا يثبت لا عقدا والاعتقاد يستفاد من خبر آخر فمضى لا يثبت
 يستفاد من خبر آخر فمضى لا يثبت التواتر وان ارادوا اجتماع الاسباب التامة فذلكه قوله انما يوجب الحقرة للسبب بن جيب
 الخفي فلا يلزم شي مما ذكر قوله واما وهم الكذب جواب سواله مقدرا كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر جيب العلم
 مع ايام كل خبر كذب بناء على قاعدة كذا فمضى لا يثبت في العلم فذلكه قوله لانه ان مراد اجتماع الكسب
 الى العلم اصلا فاجاب بانه لا دخل للخبر في ايام الكذب بل هو احتمال محكم به العقل اما الخبر فمضى لا يثبت
 قوله انما يثبت العلم على ثبوت اليقين ازيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المذلولات الوضعية من
 الدالة عليها عدم العلاقة العقلية عقل عند العقل ان لا يكون له دلالة متحققة على كون صاذا ومن اخرج الجواب
 من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع فذلكه قوله لا يثبت الاحكامه قال الحق كذا ما في الاشياء من ايام كذا
 اليه كما في نفسه من غير ان يكون متبوعا الى غيره كما في حق زيد بن عمرو بن نفيل العلم ان يكتلف تهيؤ
 يختلف هو اعتبارا لغيره لا اعتبارا به على انه لا يثبت كونه بيا لانه غير محبوس الى الحق على عقل عنه انه قال ان
 به الى فذلكه قوله على ان العقل لا يثبت عليه السلام احد غير المتواتر بالاحكام السبب بخبره واصل على العلم واصله
 يخرج الاعتقاد على ان العقل لا يثبت عليه السلام احد غير المتواتر بالاحكام السبب بخبره واصل على العلم واصله
 على تعريفه ببناء على سبيل الذين يثبتون عليه السلام كونه بيا لانه غير محبوس الى الحق على عقل عنه انه قال ان
 ان لم يكونوا بيا لانه غير محبوس الى الحق على عقل عنه انه قال ان

على هذا التعريف انقضت بعض الانبياء كبريت عليه السلام مثلاً امر بتقرير شرع من قبله فقولهم حيث التبليغ حصل
 من قبله فاجاب بقوله ولو بالعبث الى قوم آخرين انتهى وما مله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من تبليغ الاول
 ليس قوله وهو بهذا المعنى يادى آتاهما اختاره التلخيص حيث قال في شرح المقاصد النبوية الانسان بقية الله تعالى
 لتبليغ احكام الشريعة وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه آية فانه يعقّب منه انه غير من عند
 قوله لكن المحمود آية علم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول النبي فقال بعضهم انهما متساويان كل في رسول
 كل رسول لا فرق الا بحسب المصنوع فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في سفاهة بيني وبين
 حيث باننا بالخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وانه بجمهورية المعنوية واليه نيب تشريح وقال بعضهم ان النبي اعم
 لان الرسول ما صاحب كتاب وشرعية متحدة بخلاف النبي كما بينه الحاشي وانه بديل الله تعالى وقال بعضهم
 ان الرسول اعم وعرفه بانه انسان اذ ملك سموت بخلاف النبي فانه منجبر للانسان قوله ويؤيده قوله تعالى
 اتيناك انما لنعطيك يدك على العارفة فاما ان يكون الرسول مساوياً للنبي او مساوياً او احسن او اعم لا جاز ان يكون
 مساوياً لخصمنا في بعض المود كما قال الله تعالى في حق كل من موسى اسماعيل عليهما السلام وكان سولانيا ولا ان يكون
 مساوياً او اعم لان النبي اعم المتساويين كذا لا علم يستلزم في السك والآخر والاخص فلم يخرج الى ان النبي بعده
 فتعين ان يكون احسن فيه تحت لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم لطلانه كما سبق وعلى تقدير
 استلزام يجوز ان يكون ذكره لانه لا اتهام بنفسه الا ان يتحقق الخاص يستلزم تحقق العام مع انه ذكر النبي بعد كما
 في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصاً وكان سولانيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب عيسى انه
 كان صادقاً واذكر في الكتاب ابراهيم انه كان مخلصاً وكان سولانيا ولا يلزم من ذلك انه كان سولانيا ولا يلزم من ذلك انه كان سولانيا
 بان يكون النبي اعم روي انه عليه السلام سئل عن عبد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا ومثلهم في
 منهم قال ثمانية وثمانون الفا وعشرون الفا غير ذلك في تفسيره قوله فاشترط آية اي اذا كان النبي اعم ما اختلفوا في ما
 فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحى وباللاهوت والتبليغ في انما
 قوله والكتب مائة واربعة روي انه عليه السلام سئل كم ازال الله من كتاب فقال اية واربعة كتب
 على اعم عشر صحف وعلى ثمانين خمسون صحيفة وعلى اربعين مائة وخمسة عشر صحيفة وعلى اربعين مائة وخمسة عشر صحيفة
 من الله عليه السلام في قوله لا ان يكون النبي اعم روي انه عليه السلام سئل في شرح قوله قال بشرط
 ان يكون كتاب سولانيا ازال عليه وعلى من قبله كمن يكون حاله كالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساويه ليعقل من الاختلاف

لا زال الله قولهم وان يقال اي يكن ان يجاب عن الاقراء من المذکور مع اشتراط القول بان يكون
 يكون نزول الكتب كما ذكر نزول فاتحة فانه نزل مرة بكرة ومرة بعدنية ولذا التسمي بالسبع المثاني لكن فليجاب بسبق
 من ان مجرد احتمال الكيفي في باب المذوبات قوله وتخصيص بعض الصحف آه جواب سوال كانه مثل لو كان الزول شكرا
 على جميع الرسل فاذبحه تخصيص بعض الصحف بغير الاغناء على مرني الحديث السابق ومما حل الجواب انا لا نسلم
 صحة الاذابات وعلى تقدير تسليم فوجه التخصيص نزوله اوله عليه قوله واشترط بعضهم عطف على قوله فاشترط بعضهم
 آه يعني بشرط البعض الشرع المجدي في الرسول قالوا انه صاحب شرعية بخلافه لانه فانه قد يكون تقرر شرعية
 من قبله قوله عدد المولى الاستاذ بان ساعيل عليه السلام كان من الرسول كما قال الله تعالى فيه وكان
 بهد لا يتابع لانه لا شئ جديد له لان انباوا برهم عليه السلام كانوا على شرعية كما صرح به الفقهاء في تفسير قوله تعالى
 وكان سولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شرعية لان اولاد ابراهيم كانوا على شرعية
 قوله ليخصر الخبر الصادق في نوعه لا يدخل في خبره بل في خبره خارجا وليس يجوز ان لا يدخل في خبره بل في خبره
 ولا يثبت بحدوثه بل في خبره فان خبره صادق بالنسبة الى هذه الامة فخصه في التواتر وخبر الرسول كغيره في
 التخصيص تسميها خلق في قوله وباب بهم خلق ثمة قوله قيل عليه يدخل فيه بحر التبيين ما علم ان تعريف الهجرة
 غير مانع له من صحته من معنى النبوة وليس به فانه يصديق عليه انه امر خارج للعادة مقصده انما هو صدق
 النبوة والا فان لم يدخل في خبره خارج التبيين ليدخل فيها الامر خارج الذي يظهر على يد الكاذب في
 مدعاه بلا مباشرة والسبب بخلاف الخبر فانه مباشرة السبب ومما حل الجواب الاول ان خلق الامر خارج
 على وفق مدعاه على يد الكاذب هو معنى النبوة متمتع عادي من الله تعالى لان خارج فعل الله تعالى خلقه
 لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب هو محال على الله تعالى فظهر الامر خارج على وفق
 الله على يد الكاذب التبيين محال هذا الجواب يعني على تقدير عدمهم من ان الامر خارج الله مقصده لظاهر الصدق
 فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل باليس من قبله فخلقته على يد الصادق لظاهر الصدق ولا
 يخلقته على يد الكاذب كاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما ذكره الغافل بحلي من انه ينبغي على ان يثبت كذا
 صادرة بالوادة تعالى من غير واسطة فانه ان تم ثم والا فلا وانهما قهنا الكاذب كيمر في معنى النبوة لانه لا يجوز
 ظهور الامر خارج على يد المتكلم لانه لا يجب تصديق الكاذب لان حاله كمن يتبع بمقاله ويرد عليه لا بأس بالظاهر
 وعودان يظهر امر خارج للعادة على يد النبي على خلاف العادة لانه خارج للعادة مقصده انما هو صدق

يمنع ظهوره بل واقع على انقضاء حجب سبيل الكذاب انه دعى الاعور فصارت عينه ابيض سحر او خلا من
 قيد على وفق ما دعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غير الله
 اوله شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وحيد لا يرد شي ما ذكر قوله ولا ينقص بالضرعات يعني ان
 ظهور الخارق على يد المتنبئ لا يصير نقضا للتعريف المعجزة اذ لا بد في انقضاء من تحقق المادة والا لا يمكن ان يقال
 يمكن ان يكون انسان ليس بطوطي وعلى تعريفه يجوز ان الناطق قوله وايضا اطهاره يعني لو فرض صدر الخارق
 على يد الكاذب المتنبئ فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اطهار صدقه لان اطهار الصدق فرع وجوده لا
 في مادة المتنبئ فلا يكون الخارق على يد معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبئ لان
 امر خاص في العادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدها اطهار الصدق ودون الآخر شكل ميت
 ما هو الحكم في اطهار المعجزة وهو اثبات اليقين عن غيره قلت يحصل الفرق بينا بان تقديره سحر غير على سحر
 المتنبئ عند اتحاده على خلاف المعجزة فلا يلزم تصديق الكاذب منه فها هوذا اطهار صدقه فاعلم ان المعجزة هي التي
 يراد عليها ان يوضح كمن لا يقيد غرضنا ان الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة
 وظهر على يد الخارق لا يتم ان الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير انه كاذب او محال
 صدقها اما يعلم من المعجزة فيلزم المدور في العلم بان الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى
 صادقة فان العلم بان الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالخبر عن اتیان مثله عند اتحاده اياها وانه
 اى سخن في الجواب ان السحر ليس خارقا للعادة كما ان الطلسم لا يترتب على خصائص بعض الاشياء كالقتل
 والكبر بالعلم من الخارق للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يحد ظهوره
 عن غيره وهذا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المحققة يترتب عليها ذلك بطريق جبري لعادة وقيل
 انه لا يتوقف على السحر على هذا التقدير فتدفع با مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لان فعل الله تعالى لا
 كما يشق الاسباب فيه بخلاف الله على يد الفاعل فقط تصدق بخلاف السحر فان فيه دخلا لباشر الاسباب
 محققة على يد كل من يشق مادة قال الفاضل المحشي داحت ان السحر قد يكون من الخوارق فانه يحتاج الى
 سحر كونه من قدرة البشر كالوقت والكان من خواصه في غير ذلك لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان
 كونه من قدرة البشر بل كفيته ان يكون له باشر الاسباب سواء كانت مقذرة او لا والاولى ان يكون له اثر
 في سائر الاعضاء والعضلات وصحة البدن التي ليست مقذرة للبشر في حق الخوارق

لا بد من اشتقاق الخارق الذي يظهر على يد النبي بدين سابقه في حساب فلا بد من الاشتقاق في الجواب بل
انه لا يظهر في يد من ادله القوة ولا اهل القوم في الجواب لا نعم لم ينطقوا بعدم كون الحسن الخارق
من الاظهر ان مرادهم بسحر النبي مطلق الخارق الذي يظهر على يد ملكه الخارق قوله فان قلنا ان الله تعالى قد
المعجزة بطريقين احدهما بان يخرج منه كرامات الاول لا بد من قصد لها بعد ان النبي منسج انهم عند ما من المعجزة
لانه المقصود من خلق الخارق على يد لولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلق وان بل على صديق النبي الصيا
باعتباريه حسن لولي هذه الكرامة متباعدة وما قيل في الجواب من انه ليس للملوك قصد اظهار بعد ان يكون الخارق
منه اظهارا بعد ان لان فعاله لا ليست محالة بل لردان يكون ذلك الغرض الا عليه لا شك ان كرامات
الولي بل على صديقه ويكشف به صديقه انه لو كان ظهر الخارق على يد غير مدعي النبوة والا على صديقه
اشترط في المعجزة ان يكون طاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه قصد ان لا يخل قوله قد عدوا الارباب ما سمع
الارباب من هذا الخارق الذي يظهر قبل النبوة النبي صلى الله عليه وسلم كونه ناسيا لها عدة النبوة من اوصافها
اذ هي سنة قوله على سبيل التشبيه مطلق بالكرامات التي تشبهها يظهر على يد لولي بها يظهر على يد النبي باعتبار صديقه
عن النبي لشيء ليعتبر النبي فلا بد من النبي او التشبيه متعلق بالله في الصفات التي تغليب صديقه النبوة على ما
قبلها قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقتصر على الامكان الخاص يعني ان لا يخل
بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس ضروري لا عدم التوصل اليه ضرورة اي يجوز ان يتوصل اليه بطريق العلم
هو ان لا يتوصل لان محاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان نقصان النتيجة بعد النظر الصحيح وانما هو بطريق
جري العادة وليس ضروري فاذا قالوا هذا هو الحسني اي يجوز ان يتوصل ان لا يتوصل بالنظر الى ذلك الدليل
كما لعالم فانه يجوز ان يتوصل الى العلم بوجوه الصانع وان لا يتوصل الى النبوة انما النبوة انما هي نتيجة حصول النظر
الصحيح فيه فهو لا ياتي في الامكان في نفسه فلا يمكن انعام منها هو الخط المتبادر كما لا يخفى فسادا لا يخفى قوله
ولكن ان نأخذ امكانا عاما اي كل ان هذا الامكان انعام المقيد بحجاب الوجود يعني ان عدم التوصل بالنظر
الى العلم ليس ضروري سواء كان يتوصل اليه ضروريا او بطريق الاعدا وكما هو مذموم كماله او بطريق التوكيد
هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذموم بل لا يستلزم التعريف على نيب التفتة
قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العنبدى وانما قيل بكون التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو لا دليل
فيه التوصل البطل بل كمن كان له الامكان ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اثير وجوده يخرج عن كونه

دليل لم يظرف فيه احدا بد او قيد النظر بالصح اى استعمل على شرطه صورة و مادة لان انفاسه لا يمكن التوصل اليه
 ليس هو ميبا للتوصل ولا انه وان كان قد يخفى اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة لمعلوم يقينه
 و اريد العموم خرجت الدلائل باسرها و لا يمكن التوصل بكل نظرفها و لو اريد على الاطلاق اننى نظرفها لم يمكن
 تنبيه على انقراض انفاسه عن الصحيح فى هذا الحكم و تقييد البط بالبحر لا يخرج قول الشارح انتم كلامه و لا يخرج
 محقق البرهان لان التوصل الى العلم بالمط اى اليقين انما هو بالبرهان و حل العلم على العلم انما هو بالبرهان
 خلاف مصطلح المنطوقين كما ان التعريف انما هو قول من قول من اقرالى ان محقق به و لا استلزام فى المنطوق
 فى نفس الامر و لا علاقة بين الطرفين و من شئ يستفاد منه لا يتفاد مع بقا سببه لذي يتوصل منه اليه
 و اما حل الاستلزام على مقتضى المعنى اى متى وجد فى الذهن جدا آخر فيه ليدخل الامارات فى التعريفات ايضا
 فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح مختصر العضد من انه لا استلزام بين الطرفين و ما يوجب قوله انما
 يقل هذه التامه يعنى فى ايراد التفسير لاحد المذكور الرابع الى الموقف الواحد باعتبار التامه العارضة من ان
 اشارة الى ان المعقود المحاصلة بعد ترتيب المقدمات من خلاف استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام
 الذى اتفق الا تفكك عنه لانه متصلا كما هو المتبادر بالصح التعريف الاعلى نهى بأكما و المعقود و ان اريد
 امتناع التفكك فى الجملة سواء كان متصلا او عاديا بالصح على رضى الاشعرة ايضا والمراد بقوله انه لا يكون
 بواسطة مقدمه غريبة اما اجنبية كما فى قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمات بطريق عكس النقيض و بان
 يقود بضرورة قوله فان قلت بالتعريف آه ليجز ان القوم افهموا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من قول
 يشتمل الدليل المنطوق المستعمل على ما ذكرنى اكتب مع ان لفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم يشتمل
 و باحرزنا طهر ان حاجته الى ان يقال اى يجب ان يبيننا و على ان المنطوق من مواد المعروف كالقول لا يرب
 ايضا ما قيل ان الاول ان يقول بدل التعريف المعروف بل نتج ما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى و ان
 قول التعريف على المعنى الدليل المنطوق لا ياسب لتمام لان مقصود البحث ليس ان تعريف الدليل بهما محمول على تمام
 الدليل العقلى و العقل بل المراد ان تسمية كقولهم قوله قلت آه حاصله ان لفظ الدليل يستلزم العقل نسبة الى العالم بالوضع
 ان التامه انما تلاحظ ذلك العقل نسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من لفظ الاشارة انما يتعلق فى الكمال
 فالله فى الاستلزام بهما انما الا انه فى قال لا يوافق مقيد عليه انه مؤلف يستلزم انه قول آخر متصلا بكل لفظ
 و انما هو انما هو المطلوب خبر غاية فى ان باب ان يكون الاستلزام نسبة الى بعض الاشياء ليس المراد من المنطوق استلزام

المعقول هو مستلزم المدلول فاللفظ مستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون المستلزم له انما
 بمقدمة اجنبية وليس تعقل اللفظ الا تعقل معانيه فليس هنا قياس لفظ مستلزم المعقول مستلزم المدلول حتى لا يفرق
 ما ذكره في قوله هذا في القول الاول اي هذا التعميم المشمول لللفظ والمعقول كما هو في حفظ القول المذكور
 اول التعريف الذي هو دليل اللفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول ذو محقق المعقول ولا يجب
 المدلول من حفظ الدليل فلا يلزم لفظ المدلول من حفظ الدليل لاسيما تعقله الاظهر ان يقال اني انما
 والاما القول فهو محقق المعقول انما ان اطلاق الدليل على اللفظ مجازا باعتبار لاسيما ما هو الدليل في الحقيقة
 اعني المعقول قوله هذا المحصر مني آهي المحصر المتعارف من تعريف العقيدة بسلام بحسن ميزان الدليل مقصود على
 كما لعالم سبني على ان يكون المراد بالنظرية في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظرية النظر في احواله وصفاته بان
 من احواله ما هو وسط مستلزم الحال المطابقة حاصل للحكم عليه تيرت بمقدما ان احد ما من الوسط والحكم
 والثاني من الوسط والحال المطابقة يحصل منها المطابقة اخرى واما اذا كان المراد بالنظرية بالعلم النظر احواله
 وسبني نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح المحصر اذ يلزم حينئذ ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ايضا
 وليلا لا يكون ان يوصل بالنظرية نفس المقدمات بان ترتب ترتيبا صحيحا لهما الشرط الا تخرج الى المطابقة
 المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه تعريف اصلا اذ لا يستلزم النظرية كذا حقيقة لاسيما عند قدس سره حاشية
 شرح المختصر العشرة وشرح المواضع وما ذكرنا من اعم الغاضل يفي على قوله حتى يلزم كون المقدمات هي
 المقدمات المرتبة او ترتيبها لعل قوله حتى يلزم كون آه متعلق بالمتن لا المتن قوله لا ينبغي آه لانه لا ينبغي ان يكون
 المراد من النظرية النظرية احواله فخطا خلاف الظاهر اذ انظر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المقبول
 من النظرية وخلاف الاصطلاح لانهم يتفقون على انقسام الدليل الى المعقود وغيره وعلى التقدير المذكور يكون
 مختصا بالنظر على امر فلا يصح الارادة المذكورة ولا المحصر الذي ذكره اثنان وجيب بان المحصر في قوله هو العالم السبني
 بل لا يضاف الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واحال ان الدليل على تعريف الاول هو العالم السبني
 قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يفي لتقسيم الدليل على التعريف الاول
 المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم سبني على ان لا
 بالنظرية بالعلم النظرية نفسه فلا يصح حينئذ المحصر الا انما ايضا اذ يلزم ان يكون قولنا العالم حادث وكل
 حادث فله صانع وليلا لا يكون على حجب بصلان على الاول ايضا قول ان ادواته يلزم ان يكون المقدمات المأخوذة



مع الترتيب وليلا على الاول فاللزم منوع اذ لا يتصور له نظرية فان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات بدون
 اعتبار الترتيب وليلا فاللزم مسلم وهو لا ينافي المحصر المذكور اذ المحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب
 قائم للفاضل المبني هنا مقال البيهقي قال لفاضل المحشى المحصر هنا اعتبارا بالنسبة الى المقدمات المذكورة مع
 الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل لا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه
 عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص لا العلم مقدم تصوره عدم
 التوصل انما هو على ندر من اجل النتيجة لازمة للدليل عقلا ولا شاعرة بكونه على ما رآه قوله المراد بالعلم التصديق
 او بمعنى ان العلم من لا غلط استعمله لسان متعددة والمراد منها التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام
 مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على التوصل الى التصديق والقرينة اذ ادلت على تعيين المعنى المراد من
 اللفظ يجوز استماله في التعريف فخرج عن التعريف المعارف بالنسبة الى معرفاتها وكذا المعارف التصورية بالنسبة
 الى لوازمها البينية فانما استلزم تصوراتها لا التصديقات بها وباحرازها كما دفع ما قاله الفاضل الجبوري
 من ان مثل هذه القرينة لا لا يثبت اليه في التعريفات الا يمكن تميم كل تعريف باللفظ تخصيص كل تعريف بالاعم
 يحصل المساواة وفيه من الفساد لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشتكك والاعم
 تخصيص الاعم على تعيين المشترك وهو جائز لما شئ المراد بالتصديق اما اليقين او امثله لفظ الغيابا على انهم قد
 يفتنون الدليل بالبرهان قد يجعلونه مثالا لا ملازمة ايضا قوله ويلزمه عطف على قوله بالعلم اي المراد بالعلم العلم
 يكون ذلك العلم الاخر حاصله بان يكون علمه لا يطعن جري عادة او التوكيد او الاعداد قوله فخرج القضية
 الواحدة استلزمه علمها العلم القضية اخرى كالمعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بسيطة
 او مركبة وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم حاصل من العلم بالقضية الاولى
 لانها حاصله بالبداهة او بالنظر لم يظهر فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فيهما يستلزم العلم
 العلم باحدهما من غير ان يكونا علمه لاحدهما فاما خاد جان ايضا بهذا القيد اما القضية المستمرة فكسبية من خارج تصديق
 واعتبار اللزوم بين العلمين اللزوم هنا هو بين العلمين بحسب صدق لا بين العلمين بالنقل فتعريفه بطلان
 كسبية قال فاحل المحشى فيبحث لانا انما نخصصا سورة اشكل مضموننا حكم ولا يجوز سورة شكا ثم حكمنا باننا وجه وكذا
 في الحكمنا اننا لم لا ندفعنا حكمنا ولا بقاء سورة الاستدلال حكمنا باننا شجاعة ومثال ذلك لا يعد ذلك ولا شك ان العلم
 في القضية المذكورة كان حاصل من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج مثال ذلك من التعريف الا باعتبار

قيد النظرية على ما ذكره في قوله اللهم الا ان يرد آه انتهى اقول العلم في العصور المذكورة ليس حاصل من العلم
بالنقصية الا فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى هي كل سود موجود وكل من قيام الاسد فهو متجاء
حتى انه لو فرض عدم العلم به لم يحصل العلم بتلك القضية صلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله
والضابط عليه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل لعدم خروجهما مطلوب قوله لكن يدعي عليه
الشكل الاول اي يعني دافع النقوض المذكورة عن التعريف باذكرة ولكن نقصة جمعا باعدا الشكل الاول
والقياس لا يستثنائي غير منقطع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير سببية الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان
بين العلومين تلازم بسبب الصدق في النسخ الامر لا يباين هو لا غير بل ان مضاه خفا لا لزوم ان يكون
تصور الطرفين كافي في انهم بالزوم بل متجاها الى غير وهو فرض تحقق الزوم ولا لزوم بنياد الا لا يتحقق
العلم بين العلم بتباينها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي اياه فالتساوي انما حاصل ان اللازم لم يقع التكاثر
اللزوم بنياد كان وغيره من التفرقة انما تظهر في العلم بالزوم وما اورد بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو
الاحتياج الى الوسط دون تخالف الزوم وان خفا بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستلزم الوجود بين البين
اذ لو لم يستلزم غير البين جود الملزوم لما كان قسما من اللازم واجواب عن النقض المذكور ان نقض كيفية
الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد نقض كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق
الزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال ان الدليل على الاشكال بانية باعتبار اشتغالها على امر بدليل حقيقة
وهو الشكل الاول لما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العنقدي ان حقيقة الدليل مستلزم للسط
حاصل للحكم عليه وجه دلالة ان موضوع العنقدي بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه لا شك ان كلا
الوجين مختصران في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال بانية باعتبار اشتغالها على الاول حصل العلم بتحقق
من غير التكاثر من العلمين قوله يدعي عليه يعني يدعي على هذا التعريف وكذا على السابق اعني موقف من قضيتين آه انها
غير انما كان لصدقا على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس هو ان يجد البكاد المرتبة في الذن منقول
منه الى السط سر عتق انها ليست بدليل لا محقق بل يقع فيه الحركة ان اعني الحركة من السط الى البكاد غير المرتبة ثم
مرتبة الى السط قوله اللهم الا ان يرد آه فحينئذ لا يتقاسم بها الفقدان النظرية لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين
والاشكال مفقودة في الحدس انما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام للظاهر ولا قرينة على تخصيصه
المعروف غير مقبول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على امر قابل ان يكون متبني شي هو ان الايت

بالبيان ان يذكر الحشى او لان المراد بالضرورة من احواله ما يشاء ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان العلم
 مقدم في الذكر على العلم ويخرج المذوات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقية واحد قوله
 فبان في اوفق آه لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امرنا هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب
 ودون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن بطبيعة آه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على
 الاول على المشعر به ايراد حقيقة فعل التفضيل بان يقال المراد بالضرورة من احواله بشرط النظر والليل بشرط
 النظر في احواله يستلزم المطالب في فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط من طرفه المطلوب فيقال
 العالم حادث وكل حادث له صل يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك وحاصله انه على تقدير
 ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم على تلك التقدير
 شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف الاول على اوجه الكلام
 من ان المراد بالنظر فيه النظري احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا
 في مطالبة التعريف ان يكون متساوياً وبين ههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المترتبة
 فقد قصر النظر فلا تكن من اقصاها في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات
 لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول آه جواب سوال مقدم بان يقال المراد ان يمكن
 تطبيق هذا التعريف على الاول بان يرد بالضرورة من احواله بشرط النظر في احواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق
 المقدمات فمحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن نطاق الكلام اولاً وقربة
 ظاهرة الى لالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فحينئذ تخصيص النظري احواله فهو مختلف في تخلف هذا قال خروج عن
 نطاق الكلام قوله والصواب تميم الاول يعني ان الصواب تميم التعريف الاول بان يرد بالنظر فيه تميم النظر
 نفسه احواله فيكون كلام التعريفين شاملاً للمفرد والمقدمات فمحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظاهر ولا صلاح
 حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان يخارق آه المقصود من الكلام بيان فائدة قوله تصديق العالم الذي يدل على ان قوله
 تصديق العالم الاشارة الى ان خارق الذي يدل على صدق هو انك الظاهر استلزامه على يده قصد منه المبالغة
 عند الخارق كما يخارق الذي لم يقصد به طار صدق لان به معلوم بانهم لان من حدثت ولا يحتاج الى
 المقابلة بل قصد به الاستدراج والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كما يخارق الله يظهر على ما ينبغي فلا يكون معناه قوله
 به التصديق بل قصد به امانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قل من ان القرآن فانه لا يظهر خارقة

سواء كان دعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا انقدت من ذلك بان يكون خارجا او لا يكون هو انفاً او لا يكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه آء بذكره كذا السيد
قدس سره شرح الموقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المحرقة
القاطعة على صدقهم في دعوى الرسالة وما يلبونه من الله تعالى الى مخالفت اذ لو جاز عليهم القول بالافتراف في ذلك
عقلا لادى الى ابطال لالة المحرقة وهو محال انتهى كلامه فيه بحث اما اذ لافلان المحرقة انما دل على صدقهم
في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المحرقة بعد تبليغ كل حكم على تقدير
جواز كذبهم في الاحكام الالائية لا يلزم ابطال لالة المحرقة فالوجه انه اذ دل المحرقة على صدقهم في دعوى الرسالة
وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيره اذ اما
انما يظان لالة المحرقة على صدقهم دلالة عادية وارجوا ان لا يعطى الايمان في الدلالة العادية فنجواز الكذب عقلا
لا يستلزم ابطال لالة المحرقة عادة كما في العلوم العادية فانما يجوز بانما جيل صدقهم بتقليد زباني مع وجود عقلا
ويمكن الجواب بان الاول بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا فلا شك ان امكان تحقيق العلوم
العادية في نفسه وان لم يكن متافيا لها لكن متافيا لها لكن جواز وقوعه به لما ينافى لها على ما بين في محله
او نقول ان من ادعى تبليغ متابعيه من ان لالة المحرقة على الصدق دلالة قطعية واظهارا على يد الكاذب مستبعد
غير مقتدر على ان لم تطلع على وجه استحالة قوله فان في الامور التبليغية انما ليس ان هذا الدليل على تقديره
انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام هو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها
يجب العلم الوجه في ايجاب خبر الرسول العلم بما عدا ما هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا
اخباراته لانه ثبت قوله قبل عليه ذات الصور محرقة آء وقاطعة مولانا صلاح الدين الركن وحاصل كلامه ان خبر الرسول
من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ فيه حال المحرقة يحتاج في اعادته العلم الى الاستدلال بان خبر الرسول
كل ما هو خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المحرقة بان خبر الرسول فانما يوجب العلم البديهي
غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعى والمؤمن من انكره علم انه خبر الرسول يحصل
علمه بغيره بان ان يحتاج الى استحضار دليل للمقدمات بخلاف ما اذا سمعه لم يعلم بان خبر الرسول لم يلاحظ فيه الوجه
فانه يحتاج اليه قوله واجباً حاصله ان تصدق الخبر لوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال
بان الخبر ادعى الرسالة هو اظهر المحرقة وكل من شاء ان يفسر رسول فتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالوسطه ان الخبر في كونه صادقاً موقوف على تصور خبره بانه رسول تصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فابخر في كونه صادقاً موقوف على الاستدلال فكونه
افادة العلم استدل لا بد منه ان الاستدلال حصل بالاستدلال لا يتوقف عليه الا ان لم يكن ان يكون تصور وجه
الرسالة استدل لا بد منه ان الاستدلال يحصل في محض فيجب ان تصور الخبر بالرسالة ليس استدل لا بد منه بل هو محض الضرورة
العادة لمن شاهد الخبر فيه على ما ذكر في شرح المواضع انتهى اقول المذكور في شرح المواضع انما هي ان
الخبر لا يفيد علماً بالصدق وان كونه مفيداً لمعلوم فبالضرورة العادة وبهذا الكلام انما يدل على ان العلم
بالقادة ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوماً بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالبدلول ضرورياً لمحب ان
ذلك تزلج في كيفية دلالة الخبر على صدق الرسول بل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفاد من الدليل
كفيل زعم منه دلالة على كونه حاصلاً بالضرورة قوله والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور الخبر
بالرسالة لا يحصل صدق الخبر به بياض السؤال وهو غلط ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالوسطه
موقوفاً عليه بلا واسطة وذلك لان مع تصور بان خبره خبر رسول ان الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق
الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كل خبر خبر الرسول فهو صادق بخلاف خبر رسول صادق في دعوى
الرسالة ولا يكون خبره صدقاً فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمة
في خبر الرسول كل خبر خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر به بيان لشدة غلط السائل والمجب عليه
ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عن منقطع النظر عن كونه مالم يصدق الرسول ومن قبل نفسه استدل
يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السالفتين تصور به يعني ان خبره خبر الرسول من استدلالي الخلق
للرسول فيه مثل سوي التبليغ فهو في الحقيقة خبره بلغة الى الخلق يجعل صدقه مدياً ولا يحتاج الى دليل
فما اعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال باعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل المجيب لم يقترع ابين عنوان
الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان غداً يقرب من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغه يفيد العلم بصدقه
موقوف على استحضار تلك المقدمتين من حيث انه خبره خبر الرسول في حقيقة خبره المنزهة عن الكذب والنقاس
يحصل صدقه مدياً يفيد العلم بصدقه من غير احتياج الى الدليل قال المحقق المحقق ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يحصل
صدق الخبر به بياض ذلك لان تصور خبره بالرسالة يكون في معنى الخبره تصور خبره بالرسالة لا يفيد العلم بالصدق
لان صدق الخبر في الخبره بياضه مدياً كما ذكره وان لم يكن صدقه في الخبره الا وانما مدياً لان الاستدلال

في الصور من كانت موطوع ملاحظة في الخبر و قد لاحظت في فتاوى البديعة على ما ذكره اقول ان اردت
تصور الخبر بانه رسول سواه كان في الخبر او لا لم يترتب تصور الخبر بغير ان يلبث في موضع يجوز ان يتصور الخبر بغير ان
وانه رسول من ادعى تصور الخبر بانه من قبل نفسه ان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر لم يكن
تصور الخبر بغير ان يلبث في الملاحظة مسلية لكن المحشى انما لم يجد محل صدق الخبر به بيا على التقدير الاول فقال
قوله لكن الكلام اه استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا
تصور خبره بالرسالة لم يتجه الى الترتيب انه اذا تصور خبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له دخل في ذلك
الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر به بيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يوجب ان تصور الخبر
بغير ان يلبث في الرسول بحمل صدقه به بيا فحينئذ يكون السؤال اجواب محمدا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر
الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ملاحظة او غيره يدل على كونه قول به
خبر الرسول بوجوب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ملاحظة الرسول بوجوب العلم او لا شك ان صدقه بغير اعتبار
استدلالي يحتاج الى استحضار تلك المقدمات في امر فحينئذ لا معنى للاعتراف بان تصور خبره بغير ان يلبث في الرسول
به بيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله ونظيره آه يعني ان نظيره اذكر من اختلاف اعتبار عنوان الخبر بغير ان
بحمل صدق الخبر به بيا او استدلالا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن اوصافه الملاحظة به
المتخصصة كحدوثه واشتداد حدوثه يقال العالم حادث يكون ثبوت حدوثه لا نظير احتاجا الى نظره اذا لوحظ
بوصفه المتغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت حدوثه لا نظير احتاج الى الدليل مع ان الحكم في
كلما كان على ان العالم لكن بحسب خلاف اعتراض اختلاف الاحوال في البديهة والكسبية وبافترناك ظهر ان
ما قاله الفاضل محشى من ان قوله ومن حيث هو ان المتغير به بيا هو ما لا بد منه من ملاحظة الكبرى اين هو في قوله
وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد التصغير هو النظر والاستدلال ليس بشئ فمشاهدة قوله البديهة بغير علم
انه انما يكون به بيا لو كان ثبوت حدوثه فمتغير به بيا يدل لذلك بل يحتاج الى اثبات ان ثبوت حدوثه لا يقع المتغير عليه
الناقضة في المثال ليس من الجاهلين قوله في المعنى ثم اثبات آه يعني ان التحقيق بغير عدم احتمال التحقيق في
الاثبات لان الخط للتبادر منه عدم الاحتمال حلا ولا على اخر نوعا لعدم نفي ذكر الثبات بعد التحقيق على المعنى لغوا
لانما في ذكره الا التكرار بما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراف بان التحقيق بالقبس المذكور المحشى ايضا ليس
بالاثبات ضرورة وجود الخبر بالمطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب العالم انما في قوله لا بد منه عليه السلام

لا ليس المراد بالعموم العموم الكلي بجزئية بل عموم الكل لاجزائه ولا يشك ان الثبات ليس خلافا في الجزم المطابق
وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى ليعتبر فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراوه اى العلم لان
يحمل على خلاف الظن ويراد بعدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فنخرج الجدل المرد
وتقليد الخطي لان نقيضها محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله
بمحض عدم الاحتمال عند العالم بعدئذ في الحال فنخرج الظن ولا يلزم ذكر الثبات لان مناه عدم الاحتمال في
المال فنخرج بتقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تقيم عدم الاحتمال بحيث تقيم عدم الاحتمال في
غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجوز العقلي لا المادية والاسكان الذي على امر في تعريف العلم لا
لزم خروج العلوم العادية عن اليقينات لاحتمال تعاقبها في نفسها فان جعل احد معلومنا يقينا انه لم يتقلب
في سابع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله على
تقدير تسليم التقييم فلا وجه تخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه بما ذكرناك فظهر
لما قلناه فاعلم ان معنى من لا يشك في التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى اليقين في اللغة هو والاشك
على ما ذكر في الصحاح في قوله معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه فهو الاحتمال فهو المتبادر من العبارة فاما
فعلما به الا ان ذلك يشابه ذلك الا ان في اليقين متبادر منه انه كذلك الحال مع قطع النظر عن ثباته في الزمان
فلا بد من ذكر الثبات ليعلم انه لا يزول بتشكيك المشكك في المال في غاية البعد لان نشاء البعد ليس ارادة عند
الاحتمال عند العالم بل تقيم عدم الاحتمال بحيث تقيم عدمه في نفس الامر عند العالم كما عرفت مع ان عوى
العباد والمذكور لا بد من دليل قوله فلا دلي اى الا اذا ان يصير اليقين بالجزم المطابق سواء كان ثباتا
غير ثابت فنخرج - الظن الجدل المركب وتقليد الخطي بالثبات بالجزم المطابق الذي ليس بثبات وهو تقليد المصيب
ممن تفسير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف والاذا ان يصير اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
فنخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المال جان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل الصحاح
فنخرج بتقليد لزاله بالتشكيك والجمل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل نجاهه بعدم مطابقة الواقع
على ما عرفت في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان التطلمات
الاوه غير الرسول الشيق اخراجا للعلم المحسوس - عن معنى التقليد فلا باس بتقرير ما علم منما قال فاعلم ان
في حيث لا تدين اراد بالجزم المطابق بامر الاحتمال في المال كان في الثبات لغيره وان اراد بالجزم المطابق

في الحال لا في المال توجه عليه ما اورد به بقوله وفيه ما فيه فواجب ان قل لا يستلزم التردد لان ما هو مطابق
 الحال في المال ما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمشتاؤه عدم التردد فان تقليد المصيب جزم مطابق الحال
 والمال ليس ثابت وهذا ظهر من انفس فكيف نفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على غير وجه النظر وقال ما
 جواكم فهو حونا بقوله لا ينبغي ان قوله بوجوبه يعني ان قول الشارح فهو علم بعينه الاعتقاد المطابق اذ
 ان المقصود من قوله والعلم الثابت به ايضا العلم الثابت به ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم يمتثل
 ولا ينبغي ان على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت به مستلزكا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلال من عند
 اذ يعين منه ان العلم الحاصل به علم يعني اليقين اذ لا معنى للعلم عند سوادنا قلنا ان قوله فهو علم يدل على كذب
 لانه اورد بانفاء الدال على انه فذلك لما قبله اي اذ كان العلم انما ثبت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في
 اليقين الثبات يكون علما بعينه الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والاسكان جلا آه
 اي انه لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور كان جلا او فلما يكون مشابها للعلم الضروري في اليقين وتقليد
 فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصود من قوله والعلم الثابت به ان العلم الحاصل من خبر
 اليقين غاية ما يكلف في الاعتذار عن الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم آه وضع اليقين
 العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال على مطلق الادراك فانه وان لم يكن العلم عند فهم معنى سوى اليقين الا
 ان استعمله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس ان ما قبل من ان لادته انقلبه لا
 كان موقفا لارادته واما ما قاله انفس المحققين من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال محمول على المتعريف المذكور
 معنى متعدي على ما المذكور آه وهو شامل للثبوتات وغيره فلا يكون قوله والعلم الثابت به لغويا مستلزا لان فهم
 التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عند فهم كما مر وعلى تقدير تسليم فاما يصح حمل العلم
 قوله يوجب العلم آه على تقدير ان يكون العلم في قوله بسبب العلم لثبته ايضا محمولا على المعنى الاعظم وهو بطلان العلم بخبر
 الاسباب في لثبته حيث يجب التصريح في الحواس الخبر المتأخر والعقل انه يوجب العلم بمعنى يقين قوله وايضا سائر
 المنطوق آه يعني ويرى على تقدير حمل قول المعنى المذكور في الشارح انه لا وجه تخصيص العلم بحاصل خبر الرسول
 بالذكر فان جميع العلوم احاطة بالنظر والاستدلال علم بعينه المذكور ويمكن ان يقال انه تخصيص اذ على بن
 قال ان الدال على انقلبه لا تعينه اليقين قوله والا قرب ان مراده آه يعني ان الاقرب الى العلم ان مراده من
 هو العلم الثابت به كما ان اليقين الثبات في العلم ضرورة في غاية القوة والكمال كذا في اليقين الثبات في العلم

في خلاصة الطبلي ان قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابرار من قال المتواتر في الاحاديث اعياء عليه
 وحديث من كذب على متعمدا فليتبئ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فانه نفقه من الصحابة المتأخرين قولهم انما
 قطع النظر عنها آه يعني انما قطع النظر عن لقارئ في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر
 المقرون بقول خبر الرسول واخلاص كون كل واحد منها امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان توجيه خبر الصادق
 سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والافان خبر ليس سببا للعلم بل مفيدة لتعلم الخبر الصادق طريقا
 على ما عرفني وجه المحصر والخبر الذي هو مع الدليل خبر الرسول اخلص في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
 عن الدلائل كالمخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله
 فيه وجعله سببا لاعتقاف معتبر قطع النظر عن لقارئ قوله وقديومه آه يعني قديمين وجه قطع النظر عن
 الدلائل بان لقارئ تنفك عن الخبر ويقتضي مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم خبر
 بقدمه بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فلقارئ لانه على تحقق الخبر نسبة
 الى جميع الاوقات والادمان فلا يكون الخبر المقرون مفيدة دائما فذلك قطع النظر عنه اذا سقط خبر المقرون عن
 درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانما دالة على تحققه في جميع الاوقات بنسبة الى جميع الاوقات
 فيكون الخبر المدلل مفيدة للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان لقارئ قد تنفك
 عن الخبر آه ان الخبر قد قدم زيد عند تسارع قومه يعني العلم وعند عدم تسارع قومه لا يعينه لكن تسارع قومه لا يزيله
 المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان قيل خبر الرسول يانه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو
 شأنه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اهلا والخبر المذكور لم يكن
 مقرونا قوله وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه والمراد بالقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر وهذه القطعية
 لا تحصل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة اليقين في الدلائل العقلية
 ان القرينة القطعية الدالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي في معنى التوجيه مجازا
 نفس الامر فان قيل الخبر المتواتر وقرينة لا تظهر من تنفك عنه في بعض المواضع بعض الأشخاص وفي بعض الاوقات مع
 الخبر المتواتر كان مقبولا مع عدم سبب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يعينه العلم المقرون عند المصداق
 العلم عقيدة الاجماع عوربا جماع يخلق الله العلم عقيدة رب جماع لا يخلقه احد فلا يكون افادة بالدلائل وقرينة فلا معنى لقوله
 فان قيل الخبر المتواتر وقرينة تنفك عنه فبما ذكرنا ان منع ما قيل في شكل كونه وان الخبر المتواتر ايضا لا يعينه العلم

مع قطع النظر عن قرآن صدق الخبرين وعدم امکان تواطئهم على الكذب وبهذا تفاوت عدل الخبرين
 بحسب المقامات قرب عدل عييد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن الخبرين
 لان نشاء العلم ليس ملاحظة احوال الخبرين والقرآن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرآن
 والاحوال فيه قرب اجتماع يخلق بعد العلم عقيدة مقام ولا يخلقه بعده في مقام آخر من غير تأييد لحوال المقام
 فيه قال تعين الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرآن وان الدلائل هو ان القرآن ليس مما يمكن ان يخطئ
 لا اجالا ولا تفصيلا اما اجالا فظروا التفصيلا فكثيرا ما اختلفنا باختلاف المطلع والافهام بخلاف الدلائل
 فانما ليست كذلك قول فيه بحث لانه يمكن منبسط القرآن اجالا بان اعتبر القرآن المتيقن لليقين بنسبة الى
 كل شخص الخبر المعلوم بها عييد اليقين بنسبة اليه حاله ان المراد بالقرآن في قوله مع قطع النظر عن
 القرآن يعلم الدليل القرآني فالجواب المراد اخر كون سبب العلم لمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه
 الدلائل والقرآن خبر الرسول انما عييد العلم لمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فكيف لا
 بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كافي العالم بنسبة الى الصانع فيكون سبب خبره مجرد كونه خبر الرسول بخلاف
 القرآن فانما امور خارجة عن الخبر ائلا اني اقول وجه ان لا على هذا يدخل الخبر المعلوم ايضا في الخبر الصادق
 اذ يصدق عليه انما عييد العلم لمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون المستدل بنفس الخبر لكن
 بالنظر في احواله قوله لانه كذلك واما لان خبرا بل الاجماع كاجز المتواتر في كون كل منها خبر قوم لا يمكن عند
 العقل تواطئهم على الكذب لفرق بينهما لا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في التواتر بالبداهة من غير نظر في خبر
 الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا يجمع اشي على الضلالة وقوله تعالى ومن شاق الرسول من يباين
 له السنة ويبيع غير نبيل المؤمنين قوله لانه وفيما اذا كان خبرا بل الاجماع عييد العلم لاستدلاله على صلاح حمله واخت
 المتواتر حكمهم عليه به يجب العلم العرفي العلم لان العقل ان كل حكم ايضا بطريق السامحة اى يجب العلم العرفي واما
 حكمه قوله وحاصل جواب ان المحصر في اى معنى خلاصة الجواب ان صرح الخبر الصادق في النوعين معنى على التوجه فان المراد
 المتواتر ما في حكمه خبر الرسول خبرا بل الاجماع التواتر بيان ان المحصر معنى على المسامحة بزيادة ما في حكمه سواء
 بين كونه خبرا بل الاجماع على طريق اخر بان يصرح خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعينه خبر الرسول
 من غير ان يكون خبرا بل الاجماع ويمكن خراجه عن المقسم وليس هو مضيء بالنسبة الى عامته انخلق بل بنسبة الى خواص الذين

يعلمون الاجماع وكيفية كذا قيل قوله ان قلت هذا يعني تكسب في وجه حصرها بالعلم في نشأة العقل ليس
آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو بخلافه فان كان آلة غير المدرك فهو احواس الالهية ان
لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل تعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بالشفعة فافهم
في ان المدرك النفس العقل واسطة في ادراكها مغايرة لما ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلت احواس
الالهية انه يفهم من تعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف النفس سبب الشفعة لا
ووصف الشيء لا يسمى آلة له صلاح الا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحتراقه بل انما يطلق الآلة على
الذي هو مغاير للفاعل في الوجود واسطة في وصول اثره الى متفعله واما اطلاق الآلة على العلوم العالية كالمنطق
فان المنطق صفة للنفس النفس مركبة بالعلوم لسبب المنطق متعلق بها من اوصاف النفس فعلقه اطلاق مجاز
والافان النفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالهية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن تعي
اطلاق الآلة على العقل بصفة القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الالهية مرار كثيرة و
يكون حفيظة ذكر غير المدرك في وجه المحصر سدا كما ذكر في ان يقال ان كان السبب خارجا فهو بخلافه فان كان
آلة فهو احواس ان لم يكن آلة فهو العقل فالنظم من عبارة اشرح ان مقصوده نفى كونه غير المدرك ان النفس
مستوحاة الى القيد وانما نفى الغير عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة كذا
المدرك ونظيره قوله القدرة صفة مؤثرة على في الارادة كذا افاده بعض الفاضل لا يخلو عن تصف قوله
حل الغير على المصطلح متعدي اي اما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير بله كور في وجه المحصر
فهموا يمكن انفسا كذا عن الاخر في الوجود فالنفي ان لم يكن آلة يمكن انفسا كذا في الوجود عن المدرك فهو العقل
ان نفى الغير عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصف النفس لان وصف الشيء ليس مغايرة بهذا المعنى
كما انه ليس عينه فبعد عن النظم لان المتبادر من اطلاق الغير هو الكثرة اعني ما يكون مغايرا في المفهوم على تقدير
استلزامه فهو غير صحيح لان نفى الغير به المعنى المذكور انما هو من الصفات القدسية واما الصفات المحسوسة فتعاقبها في الوجود
لانها يمكن وجودها مع عدم الآخر بان يعدل صفة بمعنى الموصوف على ما يجي بتفصيل انشاء الله تعالى والعقل مع انفسه
قوله بل هو النفس بعينها او هي يدركها الغايات والمحسوسات جميعا واما العقل المتعلق بالنفس فلا يدركها الغايات
اذا ادرك المحسوسات بالحواس لكن قوته يدرك به جميع في انه مغاير للنفس لان النفس مركبة بالعلم لا ان يتصل
بالغايات الا بتقاريرها يحصل البارز من قبيل كمن يابعد وكذا ان تعرف قوله يدرك على صفة العلم

بقوله لان هذا النسبة عدم المعلومية التي هي التناقض واصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالبيات لا يرجع
الى ذات المد وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات المد وصفاته معلوما بالنظر لكانت الالبيات
وتناقض الالبيات لكن لا لزوم مختلف فاللزم مثله نظرا في الالبيات فلو كان مفيد للعلم به لكان النظر مفيد للعلم
بالالبيات فيتناقض الفرق بين الاحكام الالبياتية والاسلمية في افادته النظر مما لا ينبغي لبعاده الا وان اكره قوله
لكن برآءه يعني برء على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن العلم واما ادعوا
اعترفا بافادته الظن على ما نقله الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن انما الخلاف في افادته اليقين فلا يفتقر
لان العلم ان يقولوا ان النظر لا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالبيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله
يرد عليه انه حاصله بالعلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسد الجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيد للزمام انهم قد
سقطوا بالنظر مفيد العلم فلهذا ايضا نظر مفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والجميع الالبياتية اعني المبركة من التقديرات
الاسلمية عند انهم شافوا في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدق في نفس الامر قول بلا دليل لا يبيانه قوله
هذا انما ينبغي العلم به اشارة الى برء اعترافه على قوله فان قيل انه حاصله في شبهة لا يستلزم المدعى لانا على تقدير
تامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر مفيد العلم لانه ليس مفيد في نفسه لان حاصلها ان يكون النظر مفيد
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصله بان الاستدلال لان يكون نظيرا حاصله بالاستدلال ولا تنك انه
انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيد حاصلنا حاصل وهو لا يستلزم عدم كونه مفيد في نفسه المدعى ان
قوله لكن القائل بنفسها اشارة الى رفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا
المقصود الاستدلال وهو انما يرتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بان العلم به والمنكر لشيء مما يحكيه على كون النظر
مفيد غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع ابا انتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت شبهة المذكورة
انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انما لان المدعى المنكر نفى نفس الافادة بل نفى العلم بالافادة وهو لا يعلم
الافادة او لعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تم هذه شبهة لزم نبوت اليقين ما دعي المنكر الا ان مدعى نفى العلم
قوله في اثبات افادة النظر يعني ان العلم على تقدير المصناف والسخي ما يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم
بالافادة ذلك النظر بخصوص لان اثبات القضية الكلية القائمة على كل نظري مفيد العلم بالنظر بخصوص في وقت افادة
العلم به وانك ان حكم هذا النظر في كونه مفيد مستخرج تحت الكلية المذكورة فانما ثبتت الكلية بالنظر بخصوص يستلزم
اثبات حكم هذا الخصوص في نفس افادته العلم وانه اثبات في نفسه قوله وقد يقال انه حاصل في جواب ان الالزام

ما سبق اثبات افادة النظر بخصوص ما فاد النظر بخصوص لانها اثبات اشئ بنفسه لان سني اثبات الحكم بالنظر
 العلم به ليتفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدة لا على العلم بافادته
 الا اننا نحصل كثير من النتائج بالنظر الصحيح مع انفسه عن العلم كونه مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك
 القضية الكلية بالنظر بخصوص استفادة العلم بان النظر بخصوص مفيد من نفس الحكم كونه مفيد او لا يخل في استفادة
 العلم بالا فادته من نفس افادته لعدم لزوم اثبات اشئ بنفسه قوله وقد زيفه الشارح انه حاصل ترسيخ العلم
 بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر العلم بافادته فيكون استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
 فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللازم والعلم بتحقيق اللزوم ولذا شرط العلم
 في الانتاج ليعقل كيف يخرج اندراج الاصغر تحت الاوسط لتحقيق العلم بنفسه افادته وما ذكرته من اننا نحصل كثير من
 العلوم بالنظر الصحيح مع انفسه عن العلم كونه مفيدة لا يدل على عدم العلم بالا فادته بل على عدم العلم بالعلم
 بالا فادته كيف ولولم يكن العلم بالا فادته لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف اشئ على نفسه اي
 ليس المراد من الدورسناه التحقيق هو توقف اشئ على ما يتوقف عليه عدم وجود التوقف من ايجابين هنا
 بل المراد لازمه اعني توقف اشئ على نفسه او هو اللازم من توقف افادته النظر على افادته قال بعض الفضلاء
 من قوله وانه دورسناه يستلزم الدورسنا الحقيقي لان العلم بان كل نظري مفيد على تقدير ثباته بالنظر بخصوص
 موقوف على العلم بافادتها وما حال ان العلم بافادته هذا النظر على تقدير ثباته بالنظر بخصوص موقوف على العلم
 بتلك الكلية لانه من فروجهاد العلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل اعلم الصغر اسهله الحصول انما يقال
 هذا النظر صحيح وكل نظري مفيد فمفيدة فلا حاجة الى حمل له على معناه الجواز او قول فيه بحث لاننا لا نعلم
 ان العلم بافادته بالنظر بخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاد من الاصل محله كرى للصغر
 اسهله الحصول انما يدل على استلزامه اياه اين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من اياه بل لا يلزم
 فليس موقفا عليه كذا ان يحصل لوجه آخر نعم توقف اشئ على نفسه لازم لاننا اذا اثبتنا الكلية بالنظر بخصوص فقد
 اثبتنا حكمه بنفسه ذلك ليس ودر حقيقة فذلك اصل الحش على المعنى المجازي قوله حاصله انما ثبت الكلية بالمعنى
 انه يلزم من اثبات افادته النظر بافادته النظر بان اشئ بنفسه لان الثبوت هو افادته النظر من حيث كونه نظرا
 واثبتت محله من حيث ذاته لا ما ثبتت الكلية واقالة بان كل نظري مفيد بالقضية الشخصية الكلية
 بانها تثبت من حيث ذاته مفيدة لان الثبوت تلك الكلية هو النظر بخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون محله

بعضاً ان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتاً تلك الكليته فيكون الموقف عليه
 افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكليته بالقضية الشخصية اثبات الحكم باعادة النظر المخصوص
 من حيث كونه نظراً لان ابراج هذا النظر تحتها من حيث كونه نظراً فيكون الموقف افادته من حيث كونه نظراً
 لا غفل في هذا المثبت والمثبت بالا اعتباراً في خلاصته الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية
 من حيث اخذ بعنوان شخصية ضرورية او بعنوان كميته نظراً خلافاً له في الجواب ولذا لم يتبر من له اشاع لمقتضى
 منه وضع ما توهم من هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية له خوفاً من تلك الكليته فيكون نظرية ثابتة باعادة النظر
 بها ويحكم فيه ايضا فانما ان يهيب عليه غير ذلك والارسل متسلسل حاصل الرفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية
 اذ قد منوعها من حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونه نظراً هي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مثبتة
 تحت كميته ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكليته من حيث كونه نظراً هي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة المفعول
 مندرجة تحت الكليته ولا غدر في ذلك فان القضية تختلف باختلاف اسباب اختلاف العنوان فان قونا حان
 العالم موجود كقولنا واجب الوجود موجود بدعي قوله الاول آية يعني ان قوله بادل التوجيه يدل على ان المراد الاحتياج
 الى اسباب صلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد الاحتياج الى النظر فاول تفسير البديهة
 الاخره فالاول ان يقال بالاحتياج الى سبب اصلاً او لعدم العلم به بل بادل التوجه لا احتياج الى سبب صلاً من
 سوى التوجه وانما قال الاول لا يمكن ان يقال ان المراد بالفكر السمع الملقى فالتعريف من غير احتياج
 الى ملاحظة امر اخر من فكر او احساس احد من التجربة قوله وحيلة تفسير الاول آية يعني جل قوله من احتياج
 الى الفكر تفسيره ما لا اول التوجه فليس المراد بادل التوجه ان لا توجه الى شيء اصلاً كما نفهم من ظاهره بل ان الاحتياج
 الى الفكر والتميز لا يلائمه تقرير الاشراج لانه يدل على ان المراد بالضرورة ان لا يكون مباشرة الاسباب بل في
 حصول بحيث فلا اكتساب في المقابل له ما يكون مباشرة الاسباب بل في حصوله ولا يصح ان يقال ان حاصل
 من غير فكر ونظر فهو حاصل دون مباشرة الاسباب بخلاف ان يكون حصول بالحدس التجربة الحسية
 احسن قال بعض الافاضل فيه بحث لان حاصل الحدس التجربة خارج عن القسم فان كل ذلك مما يتصل بحس
 العقل من احسن النكرات اقول نعم اعمى لما مرني وجهه الاسباب في اثباته من ان التجربة الحسية
 والنظريات مرجع الكل لا العقل فانه انما يفيض الى العلم بالوجود لا الثبات او بانصاف حدس التجربة بالترتيب
 فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس التجربة داخل في ما ثبت بالعقل وانما قال لا يعلم بتقريره في الحدس

الواجب فانه وان كان يصدق عليه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدور للبشرى على وجهه اهل الحق
من العلم حقيقة واجب ممكن غير حاصل مباشرة الاسباب الخبثية انه لم يجر عادة تتجلفقه بعد احتمال اسباب العلم لان حقيقة
ليس يحصل بالفعل فمن قال ان النقص بالعلم حقيقة الواجب ما يرد على من ذهب من قال انه لم يتبع العلم حقيقة الواجب
لم يأت بشئ لان الفاعل باق على العلم حقيقة الواجب حكما وبنده من المتأخرين والمعروف بهذا التعريف جمهور
المستقلين قال بعض الفضلاء حصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل اطلاق العلم على المستعمل
لا يجوز سيا على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفت حكما ان
الصورة الحاصلة والاعلى ما عرفت المستقلين من ان صفة تجب تميزا او تكتشف بآه غير طو جاز ان يكون تلك الصفة
حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير تسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة متعلقة فيما بينهم فجزان يكون
التقييد بغير ذلك لا يهاجم اما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذنب الحكماء وبعض المستقلين لا يجوز
خلافه كما صرح به في شرح الموقف قوله لكن يرد آه يعني ان شاح الموقف عرف بصور باعرفة الشاح وان
الحسبات فيه وبين جبه لا ندرج بان الحسبات ليست حاصلة لمجرد الاحساس المقدور لها والحصول انجبم
في جميع الموضع تحفة في وجدان الصغراوي السكراد في الاحوال لواحد اثنين في نحو ذلك بل لا بد في
حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى انجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض الموضع ودون تلك
الامور غير مقدور لها اذ العلم قاصيها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس ومع الاحساس كالكيفية
حصولها فلو كانت مقدورة لنا كانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة لمجرد النظر المقدور لنا والامور
دخل فيها والقول بان يجوز ههنا ان يكون مورد توقف عليها حصول انجزم ولا تعلمها مفضلة مخالفة اصير مع العقل
والاجاز ان يكون لبدنيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا تعلمها وفيما قرنا تلك شارة الى مع شبهة
اودعت في هذا المقام تركنا في صونا عن احوال المرام قوله وجوابه ان الشاح آه حاصلا من اوج الحسبات
في التصور عرفة بالايكون القدرة مستقلة في حصوله والكتب عرفة بالايكون القدرة مستقلة في غير الحسبات في
توقفها على امور غير مقدورة كما مر من اوج الحسبات في الكتب عرفة بالايكون القدرة دخل في حصوله والتصور
بالايكون كذلك فدخل الحسبات في الكتب حصولها بالاحساس المقدور فان قبل كون القدرة مستقلة
الحصول خلاف المذهب والاعلى النظريات في توقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
توقفها على المبادي الغير مقدورة على المزايا بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان كسبي توقف على مجرد قدرنا عادة

والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم ما ذكر ان يكون الامر الذي يتوقف عليه العلم الكسبي غير مقدرة
 الا ان يكون نفس العلم به غير معدومة قوله وجه التناقض انه حاصله يحصل الضرورة او لا متعديا لكسبه ثم حله بما ذكر
 مستدعي على ما حصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسما من قسمته هو يتلزم التناقض اذ يتفاد من الاول ان الضرر
 ليس كسباي ومن الثاني انه كسباي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتعارض بين قسميه ثم قوله وليست
 شعري آه يعني ان دفع التناقض فرع تخيلة منها لا تخيل التناقض ان حصل الضرر كسبه واحد هو كسباي لا كسبا
 لانه ما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان يحصل بنظر العقل المنقسم الى الضرر والاستدلال قسمين المقابل
 له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب حسب البداية
 قسم العلم اعم من سبب من الاسباب ايا حده الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره ومصرفه سببا ولا ما يخرجه من
 الاختيار ومصرف الاسباب ثم مطلق الاسباب الشاملة المباشرة وغير المباشرة المتحققة في الضرر والاستدلال
 على ما هو الظاهر من قوله وسبب الاسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيره بالمشقة انقسام قسم العلم اعم
 ما نسب الخاص منها وهو نظر العقل الى وجهه بلا توجه الى الضرر والاستدلال ولا شك انه لا يلزم من ذلك
 قسم الشيء قسما من اوله ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم اعم من سبب من الاسباب المباشرة
 فيكون اختلافا في كسبه يكون الضرر قسما من قسمه التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون
 وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالمعلوم بوجده وتغير حاله فانها حاصلة بلا حيلة العقل التي ليست مقدرة على
 ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبيدييات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بلا حيلة العقل
 هي حاصلة بالقصد والاختيار فاحصل منه جزء المباشرة يكون ضروريا وحاصل منه المباشرة يكون نظريا
 بالعينين المذكورين ولا يلزم انما يتصور كلام المحشي قوله ولو سلم انه انقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون
 من القسم القديم التي حصلت الانقسام المختلفة بسببها عموم من حيث يجوز ان يكون نظر العقل كسباي لا كسباي
 المباشرة حصل منه قسم اعم من حيث سبب المباشرة فان نظر العقل يتحقق في الوجدانيات وليس سبب المباشرة
 المباشرة تتحقق في كسباتها واختلافها وليس بنظر العقل كسباي لا كسباي المباشرة المباشرة المباشرة
 في قوله ثم اعم من سبب المباشرة اعم من سبب المباشرة اعم من سبب المباشرة اعم من سبب المباشرة
 ومغيبا كسباي الضرر واختلافي كسبه فلا يلزم التناقض اصلا ولا حاجتنا الى ما قيل لا يجوز ان يكون بين القسمين
 وبين القسمين من حيث يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم القسمين المراد بجزء المباشرة ما هو من اقسام الوجدانيات

اربعين او جود ان سود لانه وان لم يحزان يكون بين القسم والاقسام غموم من جهة كنهه جاز من القسم فلو انما
 بل الحق الاتري ان لا يبين الذي هو قيد حصل القسم المحزون انهم من جهة من المحزون ان الله كفا كما كان
 قوله نعم يد على القسم انما اياه يستغنم ان الضرور في القسم انما في المحول على بالحصل بدون فكر لكن لا بسبب
 انه لو لم يحصل عليه ليزم التناقض بل لا بل انه لو حصل على بالحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
 بالحصل منظر العقل في الضرور والاستسناد المخروج الحديسيات والتجربيات ضرورية قد انما حاصلها انظر اهل لستنا
 بد اخلتين في الضروري لعدم حصولها باول التوجه فلو قسمنا على المحول التجريبي ولا الاستسناد لعدم احتياجها
 الى نوع فكل يحتاج في دفعه الى جعل فلو من غير احتياج اسل فكل قسم الاول التوجه يحصل للضروري
 آخر وهو بالحصل بدون فكر فادباحت على كل الضرور على ان ليس له ومن التناقض على ما في علم مستقيمة
 انما لم يحصل التفكير فلو من غير احتياج اسل فكل قسم الثاني الضروري من غير احتياج الى سبب من سبب
 المباشر فيكون الحديسيات والتجربيات داخلية في الاستسناد لا في ولم يحصل للضروري من ان لا يشبه
 الضرور اما بل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزاء بل عن ذلك احتياج الى الاتفاقات المقدرة لضرور
 الطرفين المقدور وباحرنا كلك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام عتري منه بان
 الحديسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدرة كانت داخلية في الضروري ولا شك ان الضرور
 باعتبار كونه مقدورا حاصلا مباشرة الاسباب متم من لاكتسابي قد كان الضرور متساويا لاكتسابي فلو ان يكون
 قسم الشيء متساوية فالحاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بل اهل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول
 شامل للحديسيات والتجربيات والضروريات المقدرة بل مقصود ان ما ذكره الشارح من ان في كل الضروريات
 على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس صحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطالان المحصرين من ان
 واعلم ان المقصود المحشي من قوله وليت شرى كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما في تأويل
 التناقض الذي يعني الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايها التناقض لكنه يرتفع بادي تاويل قوله فالحاج
 الى دفعه آه يعني لو كان الانعام من الاسباب المعينة للعلم بالنسبة الى عامته انخلق لبطالان الاسباب
 سبعة فثلاثة يحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقص بالحدس والتجربة والوجدان وجوهه ليس لهم من شغل
 بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك عقل فلو ادر وجوده في العقل ان كان يتعاضد احد من التجربة والوجدان
 والادام كنه ليس سببا لعمامة المخل فكون داخل في القسم انما القسم الاسباب العامة لتأثير المخل فلا

اجتمع في دفعه الى ما ذكره في الشارح الا ان تخصيص المصحة آه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد
 الينا و التخصيص لم يعم كونها من اسبابها قوله و جوابا عنه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق المصحة ضد الفساد
 والمراد قوله وفيه مستدرك آه لانه يمكن ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة لشيء التصور المتقيد
 و الكلام هنا في المتقيد فادرج لفظ المصحة اشارة الى هذا قوله و ايها خلاف المقصود لان المصحة تعلق
 على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض و على الثبوت و على مطابقة الشيء للواقع فمضى اشارة الثبوت هنا
 بل قرينة ايها خلاف المقصود قبل المراد بالشيء الحكم الكلي هو الوقوع و الا وقوع و معنى محتملة مطابقة للواقع
 منسوبة في شرح المفاهيم بيان تحقيق معنى الصدق و الكذب بهذا المعنى فظهر صحة المصحة و فائدة ادراجها الاشارة
 الى ان المراد بالمعرفة التصديق لا لا يعني ان لا ذكره المحشى بقوله و جوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة
 خلاف المتبادر و فيه مستدرك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة مقبولة في مفهومه ايها خلاف
 المقصود قوله كلمة كان هنا غير مرضية لانه يترجم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينية
 حيث حل التحلي على الاكتشاف انما بمعنى عدم احتمال النقيض حالا و اما لا فلا معنى لا يراو كلكم ان المشعرة
 بالظن قوله فاقابل معجرات ان عبارة العلم لا يدل عليه صريحا و العلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشتمل على
 معاشرة بقوله فيما سبق و لكن ينبغي ان يحل التحلي بحيث يعم التعريف او لا و قد انما فان قيل حصرها بآه
 في الشبهة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسباب كثيرة كالحجرات و الالهام خبر لا
 و الا و لا يتصور ان يكون الحصر لاسباب المعرفة بها الغيبة للعلم بما يخلف و هذا القدر كاف لا يراو كلكم
 قوله اشارة الى جهة التسمية اي بما ذكره في التعليل اشارة الى وجه التسمية و المناسبة فان العلم مستقر
 على العلم و لا يمتنع عليه فيما يعلم به كما تعلم انما يعم به ثم انتهى به باسمه و قد استلزم من الموجودات لا يعلم به
 قوله ليس من التعريف اى ليس جزء من التعريف حقيقة هذا الشارح و الا لا يلزم الاستدراك لانه حل الغير على
 و ليس المصطلح يخرج الصفات و صلاوة التعريف جامعاً و انما يدونه و المشهور انه جزء منه بناء على حل الغير على
 اى اى استلزم اخرج الصفات به و لا يلزم بها الصانع و معنى ان المشهور او لان حل الغير على المصطلح بعيد عن العلم
 على تقدير العلم بل لم يستدرك قوله من الموجودات لان غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال علم الالهام
 اشارة الى ان المراد به لى لان تعريف العلم بهذا كرمها بخلاف المقصود من جبين الاول جزء اطلاق العلم على
 العلم كالموجود بالذات و انما اختصاصه على المجموع حيث او صفة مجمع و قال من موجودات اسباب العلم

ازالة بقوله يقال عالم الاجسام فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجبروت
 فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة
 الى انه اسم موضوع للقدر المشترك اي بين جميع الاجناس على كونه اسما مستقلا فان قول بقوله الروح
 بحسب كل جنس كلفظ معين قول بلا دليل كذا اجل الموضوع عام والموضوع له خاصا فانه مخصوص بموضوع
 عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس
 وعلى كلهما اطلاقا للكل على خبريانية كالاتفاق الانسان على كل واحد من يده وعموم دكره على كماله قوله لا اطلاق
 للكل عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس ساجم لاجمعه والامام حم مجيبه كافي قوله تعالى
 رب العالمين القول بالاشتراك بين الكل في كل واحد خلاف الاصل لا يعارض اليه بل هو ضرورة واعية اليقيل
 الشارح في مخرج الكشف هو قسم كل جنس ليس ساجم لاجمعه بحيث لا يكون له افراد بل خبر انفتح جميعه
 كلامه فان قيل عبارة المعصية في ان العالم اسم للجموع حيث قال جميع اجزائه حادث ودون خبريانية
 تفسير كلام المعصية باذكار نوع حرارة قلنا لا ندرك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه
 كل جنس يطلق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث قضية اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حادث
 الاجزاء التي تتركب منها في الخارج ومنه تركبة منها في الخارج تتركب جميع خبريانية منها كما يقال جنس
 مركب من اجزاء السقف فهو الخ في الرد على الفلاسفة في اول الفصل في توجيه عبارة اسم وجوده كمالا
 مخافة الاطباء ما ذكرنا وفيه اقرب الى المقصود الصواب قوله المشهور ان الصورة النوعية هي الصورة النوعية
 من ان كان على الشارح ان يقول صورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة هي الصورة النوعية
 بنوعها يعني ان الصورة الطبيعية النوعية لا تتخذ الا بالصور الخارجية عنها من كونها فلكية او عنصرية او نباتية او حيوانية
 بحسب تواردها افرادها الشخصية فيوزعها الفاعل عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية هي
 بمعنى ان الصورة النوعية الطبيعية خبيثة متحققة في ضمنها عناصرها النوعية لانها مختلفة غير قديمة بحسب تواردها
 عليها فيوزعها عن اولها بطريق الكون الفناء وان شملها هو الصورة النوعية وليس الصورة الذاتية بل هي
 ان يكون نوعها حادثا بسبب حركات الفلكية عن نوع الهوا ولا يجوز عن طبيعتها الشخصية وحاصل النوع ان
 المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس كمن انشك على معيار الصور الاسطوانات العناصر النوعية
 باعتبار تركبها من اجسام الاسطوانات باعتبار تحليلها عناصرها من اجزاء الهوا لا اشارة عن المعيار

واما انما العدمية بالنوع فانه صرح بان صورة العاصرية على ما لها في الغيبة الموليد ولد انما هي كذا
 منها بعد الاقرار بكونها هي قديمة بالنوع عندهم بحسب لوازم افراد الشخصية من العدم الى الوجود كما هو
 فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر النوع بحسب لوازم افرادها والالم يمكن الموليد قديمة بالنوع فلا
 يكون الصورة النوعية قديمة بالجنس كما هو في ذلك نوع النار ثم ان يجوز الاطلاق بحسب كونها في الافراد الشخصية
 من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر جنس الشخص قال ان الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم
 الاشكال واراد بالنوع النوع الاسمي على المندرج تحت الاخر فيصدق على الصورة النوعية ويكون موافقاً للمشهور
 قوله عليه بالاشارة آية اني قديماً قائماً باضافته الى العين او المكنى خبراً عن قيام الواجب لذاته فان
 اشتد من المكنى ان يكون خبره بنفسه ولا يخبر الواجب قوله ثم لا يخفى انه بين ان تعريف قيام العين بالذات
 يصدق على المركب من عين عن غير ما في ذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها سبب
 فانه يصدق عليه انه شئ بنفسه غير تاج خبره بخبر شئ اخر مع عدم صدق تعريفه اعمى قيام العين عليه
 المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه لقيام بالذات المختصة به بالمراد بالذات في وضع هذا التعريف من
 الوحدة النوعية مقتضى تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من جماع العتقين لان اجزاء
 انما هم لو فرغ عبارة المحكي بانه يخفى في الصورة المفروضة من القيام بالذات يكون عياناً ليس بعين فيكون
 مقتضى الحال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقتضى ما يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق له عرفاً
 مختص بعين هو ليس بعين حينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم كما لا يخفى وانما قال انما هو ان
 وهو الى ان عين فانه عبارة عن الاجزاء المفروضة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة
 فانما امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الموجود واجب عن الاشكال المذكور ان سمي انما خبره بانه لا يكون
 عن من خبره واسطة في العرض وانما خبره بانه لا يكون جزءاً من ذلك هو العين لا يخفى تعريف قيام العرض
 انما يصدق على ذلك المركب انما خبره بواسطه موضوعه بواسطه خبره قوله ليس امر اخر بل عين جزءاً من علم الله
 اشتد فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه موجوده في الموضوع وهو السيد المستر
 شرح المواقف بعد تنازه في الاشارة الى اشتد واما في خبره ان يكون وجود العرض في نفسه موجوده موضوعه
 بانه ليس جزءاً من خبره وجوده فيه قيامه على ايدى عليه قوله بخلاف وجوده في خبره ان وجوده في نفسه موجوده في
 امر اخر فلهذا على ما في المتن الانتقال به بوجه السيد السيد بانه ليس شئاً في انما خبره في نفسه فانه

بالجسم وتخللها وبينها جسم السائرة بحسب لذاتها وايضا إمكان ثبوت الشيء في نفسه بخلاف إمكان ثبوته في غيره لانه
 كثير من المحققين الاولون ان اثنائي فان لم يثبت ثبوته في نفسه منع انه لا يمكن ثبوته للسواء اذا كان الامكان
 كحقيقته الكليات غنى الثبوتين يمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود استحباب
 في الاشارة بحسبته مثال قوله بضم الباء المفروض انه يعني ليس المراد بال طول العرض والعمق ما هو مستعار
 اعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على رءوسها القائمة على السطح الاعلى وهو البعد المفروض اولاً وثانياً وثالثاً فان
 بالعمق الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد الثلاثة بان يتاخذ اثنان من تلك الثلاثة على تسامحها
 ثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهريه فالامتداد المفروض اولاً وثانياً وثالثاً عن ثلثة جوهريه على
 آه اى يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة متطابقين كونها متقاطعة كما في الكروية والاسطوانة
 والخرطوم المستديرة ان كان في قوله يمتنع الابعاد الثلاثة قوله رد بان التقاطع اعني ان شرط التقاطع لا يوجب
 اشتراط التماسية حصوله باربعة اثنان ثبات بان طول يقوم اثنان ثبات بحسب ما يحصل العرض ويؤلفه من اجزاء
 على اجزائه على تمام حكمة اثنان ثبات يحصل الثمن بان يتاخذ مثلاً جزءاً من يحصل الطول وقام بحسب مثلاً حقيقته
 العرض وقام على يحصل الثمن فمنها ابعاد ثلثة احد ما من اب واثنائي من ب ج واثنائي من ب ج ثبات من متقاطعة
 على نقطتين في خط مشترك بينهما وبما ذكرنا طر كذا خلال عبارة المحقق فان قوله يقوم عليه رابع صفة قوله
 ان ذلك ان قيام الرابع على اثنان لا يحصل بالتقاطع وان حصل الرءوس القائمة على رءوسه
 واللازمه وفوقه رابع او يقال فوق احد هاربع كما في المواقف الثم الا ان يقال انه صفة لاحد هاربع
 الموصول الى الذي يقوم عليه رابع او يقال ان احد هاربع مقتضية في حكم النكرة فيجوز وقوع الكلمة في خبره صفة
 على نحو ما قال الفاضل الحلي في حاشية الطول ان كلمة كثيراً ما ياتي قولنا طلاق كثيراً ما ياتي صفة لطلاق الامر بالمعصية
 وروبان علم بحسب حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على التواضع في الخطوط الجوهريه حاصل في فرض متجانسة وكذا
 هنا فلا يراد قبل ان اذا كان احد الجواهر المتساوي لم يكن ضلع الزاوية خطاً من الزاوية ان يكون لك كذا فائدة
 الا فاضل قوله ان ان اضطراراً يحتاجه المقصود من بيان فائدة قوله راجعاً الى الاصطلاح وعدم مخالفة كما
 المواقف ووجه ما قبل من ان حصل ذكره الشارح بقوله بل هو راجع الى ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم ان لفظ الجسم
 على كذا كذا ان ذلك لا ينافي مع ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم كونه راجعاً الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم مصطلح
 هو ما المركب من جزئين في اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح المركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بينه انه نزاع في بنية لفظ الجسم بانه هل يتحقق بطلان التركيب او بالتركيب من ثلثة اوس
 ثمانية فالتشريح في النزاع اللفظي بينه الراجع الى الاصطلاح ومناصب المواقف انما بينه في النزاع في اطلاق
 اللفظ بحسب التعريف واللغة فلا منافاة بين كلاما قوله اى مطابقا للواقع اذ من انقسام الفرض في فرض
 شئ غير شئ بحسب العقل كذا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جريبا وفائدة ايراد الفرض
 ان الوهم ربما يقدر على استحضار القسمة صغيرة اذ لا يقدر على احاطة بالانفينا به والفرض العقلي لا يتقيد
 بتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والتمناه في غير المتناهي كما في شرح الاشارات للشيخ الطوسي المعصوم
 لم يفترق بينهما لكن اعادة كلمة لاني عبارة اشراج صريح في الفرق ووجوه انقسام الوهمي انه لا يقدر على
 احسن لا يقدر على استحضاره واما وجه انقسام انشائي فهو انه امر غير منقسم في النفس الامر مقصود بوجوه انقسام
 لا يكون تصور مطابقا لما في النفس الامر كما ان تصور الانسان بوجه الحارية فانه وان كان ممكنا اذ العقل ان يتصور
 الاستحالات والمقتضيات لكنه غير مطابق للنفس الامر وذلك من قوله اى مطابقا للواقع والا فلعقل فرض كل شئ
 يعني ان المراد لعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في النفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه
 شيئا غير شئ لانه غير متحقق في شئ من الاشياء اذ العقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه بما فرضه انما
 ما قال بعض الفضلاء انه لا يخفى في ان هذه الكلمة في جزاء منع اذ لا يمكن فرض اشتراك المخبري الحقيقي
 في كثيرين او الفرض فيه متحقق كالمفروض كما بين في محله لان الفرض المتحقق في المخبري الحقيقي بمعنى التوهم
 العقلي لا يعني التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير متحقق في شئ من الاشياء
 باحقوه ولو حل الفرض في عبارة اشراج على معنى التوهم العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابق لمتحقق
 توهم انقسامه متحقق كاشتراك المخبري وان لم يكن تصورهما متحققين ولعل المحقق تنكره لان الكلامين
 اعلم قوله وان لم يكن بوجه شئ ان لم يكن منع حصر العين الجسم والمخبر بالمجردات ونحوها بان التخصيص
 الحصر العين الذي ثبت تجزؤه بالمجردات ونحوها لم يثبت عندنا في خارجة عن القسم قوله لا يقال احتمال جزاء ليدل
 على ان القسم حصر ثبت بوجهه لو كان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزاء من اجزاء العالم عن المجردات لا يدل على ذلك
 حده وبيان في عرض الصواب مقصوده بيان حوث العالم بجميع اجزائه انما له الموجود والمحملة الموجودات
 انما هي احتمال جزاء لا يدل على ذلك لان الدليل المذكور على ما ينبغي انما يدل على حدوثه لا يكون جزاء المجردات
 كما لا يدل على حدوثها قال الفاضل المحقق من ان الاغراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الا ان

مع اجواب القديسين في ذكرها الشارح فيما سياتي بقوله ونهنا ابحاث آه طيسين لان الاعراض المذكورة المذكورة
 منع صغرى لا دليل على العالم اما اعراض الاجسام وحواسها بالام المحصر المذكور كونه مجردا و اجوابا بانيات
 المقدسة المنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالجودات خارجة عن المقسم الاعراض الذي كونه كاشي قوله
 لا يقال اعراض على اجواب بالام ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ياتي عن الاعراض لا عن الاعراض
 متاخر عنه لبرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال في فصل الجحشي تقرير هذا الاعراض لا يقال نعم من جود الجحش
 الجحش غير ثابت لكن وجوده لا يتجربى ببرهن ثابت بالدلائل القطعية فيجوز ان يكون بعين منها قد يستمر عليه
 الدليل على حدوثه ولا خلاف في انه ياتي عن الاعراض التي هي محض لان احتمال جود ذلك متنع لان محضه
 الدليل على كاشي ان كل له كونه الجحش فهو محل محركة والسكون وكل كان لك فهو حادث ولا شك ان جود الجحش
 بدون الكون في الجحش متنع فيكون حدوثا البته خلاصة لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود
 مركب آه اعراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجحش ابراهيم اعراض ورد منع آه بان مثل هذا المنع وادع
 قوله والركب من جبرين هو الجسم بان يقال ان حصر الجسم المركب الجسم هم يجوز ان يكون المركب صلا
 من جوهريين مجردين فلا يكون حيا فلم لم يفت الى هذا المنع ولم يقل الجسم قوله لا نقول العزم بان آه
 اجواب عن الاعراض الاول يعني ليس من الاعراض قوله العالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا لا جزاء
 الموجود او المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الموجود مقدم بيان حيث
 المحصل من الجودات لا ياتي عن الاعراض قوله واحتمال المركب آه جواب عن الاعراض الثاني وحده ان
 من الجودات وان كان محتملا الا انه لم يوجب اليه حد فلهذا لم يفت اليه المصداق وادع بعبارة عقيدة حصر المركب
 الجسم بخلاف الجودات فان كثيرا من الناس قال بانها مفت اليه وادع بعبارة التفتيش قوله اي يستقيم آه
 ان تفسير الخط يستقيم ليس لا صلح بل هو بيان الواقع اذا لا اتم من وضع الكثرة الحقيقة على السطح الجسمي
 على تقدير ما سها يحتمل او اكثر وجود الخط يستقيم ضرورة اننا بالامانة من فكرة يكون منطقيا على سطح
 مستقيما لا مستقامة وان كان جود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم فانما يكون حقيقة عدم
 وجود الخط بالفعل في الواقع فيكون المقدار بحيث يشار الى طرفه اتسار حصة لا يفرق ونبات
 له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضوح لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهي في المقدار
 بحيث انه يمكن ان يعبر من مقدار محدود فاقبل ان وجود الخط يستقيم بالفعل لا ياتي في الكثرة الحقيقية ليس في

مختصة بالحكم على الحقيقة

قال المفضل ان الخط المستدير بالقوة موجود فينا عند فهم بعضه انه لو قسم حصل المخطوط المستديرة لانها في الكثرة الحقيقية
وانما قال عند فهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطح مركبة من المخطوط الجوهريه فيكون الخط المستدير
موجودا فيها بالمفضل عند ذلك البعض عليه تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تعقيد الخط ^{المفضل}
في قول السراج والامكان مينا خط المفضل اه فان جرد الخط يستقيم مطلقا ياني الكثرة الحقيقية العلم ان
يكون بيان الواقع وايضا انما يتم لو كان قيدا الاستدلال في قوله على السطح الحقيقي مراد محمول على غفلة السراج
بقائه البعض لا فاضل الا من عبارة ان المراد يكون سطح حقيقيا لاحيا مطلقا سواء كان متويا او غير متوي
فواصل المسئلة انه لو وضع الكثرة الحقيقية في نفس الامر بحسب السطح الحقيقي لم يكن الماسة الا بغيره
لانه لو كانت يخرج من مكان الكثرة خط بالمفضل يستقيم ان وضع على السطح استواء او غير مستقيم ان وضع على
غير المستوي لكن الكثرة حقيقية لان جرد الخط بالمفضل ياني الكثرة الحقيقية عند فهم على ما ذكرناه من انه لا يرد
عليه ان العقل جازم آه لانه ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب الاعداد
نقص العشرة من تلك المراتب واه بعد العشرة فلفظ بعد على حقيقة المصطلح الجول من بعد يعني الاستقام
في خلاصة ان جميع مراتب الاعداد اكثر من الاعداد العشرة لانه من رتبة الاعداد الالفية وان كان منها غير متناهية
توجد ان جميع مراتب الاعداد اى كل احدى منها اكثر من رتبة الاعداد العشرة من تلك المراتب مثلا رتبة الاعداد
من رتبة العشرات التي تعد العشرة من الاعداد ومرتبة العشرات اكثر من رتبة المئات التي تعد المئات من العشرات
اي تحت عبيد من الفهم مع ان العبارة للملائمة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشرتها واني قد بينا في
لفظ المخرط المقابل للمفضل المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من رتبة التي بعد العشرة اعني احدى عشرة الى
العلاقات على ما اكثر من العلاقات قدرة فان علمه كما يتصل بالواجب لكن والمتع بكمالات الاعداد فانه نحن
مع كون كل منها غير متناهية عندكم ولفظ العلاقات بهذا ان يكون على معناه بعض العلاقات واجب عن
الاكثر من بان المراد ان الفهم اكثر في الامر الموجود لا يتصور بدون الكمال ومرتبة الاعداد امور غير متناهية
من العلويات والتعدادات متناهية فيجب ان الالجزاء الموجودة في جسم ايضا متناهية في الالجزاء والحكمة
منه تعنى الى حد كما توقف الاعداد والتعدادات والعلويات اليه قوله حاصل الوجود ان كل كنه ابي ان كل
من الصفات انما هي متناهية في الجسم كمن كل كنه متناهية في ذاته كما ان يوجد جميعها في مفرق
واحد حيث من كنه تلك الاماكن جردا لا كنه اذ لا يمكن ان يكون له رتبة اتم قدرته تعالى عليه فطرة

كونه كائنا ما يكون وجودا وادعاءات الاقترانات المفروضة الوجود فلم يكن فرضنا مفترقا واحدا غير قابل للاقتران
 مرة اخرى بل مفترقين مختلفين وان لم يكن اقتران مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المذهب على وجوده غير
 منقسم قوله وعلى هذا التقدير لا يرد على التلخيص وهو كما ينبغي بقوله ولا اقتران ممكن الا الى نهاية فلا يتسلم ان
 لانه اذا كان الاقتران ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الاقترانات قد واصلت فلهذا لا يوجد كما مضت
 حال بعض النقطتين بل هو قويم ان لا اقتران ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من القوة
 الى العقل بان يكون الوجود اموغا متناهي بالمثل فان كل بطريقان التطبيق بل المراد من شانه وقوة ان القبول لا
 دائما ولا يتحقق احداهما كونه في فرض حتى غير متناه فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفروق
 على حد جزاء تجريبي لا يثبت من مكان اقتران مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان اقليل بطلان جزئي
 الانقسامات الغير المتناهية بالعقل بافتتاح احوال انجم العقل المقدر على الامور الغير المتناهية منه المخرج لا
 ببرهان التطبيق لان انقسامه لا يشرط اني جزائيا الاجماع والترتيب حتى يجوز وجودا وحركات الغير المتناهية
 على التعاقب والتميز المتعاقبة عن اللابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل احد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة
 في جسم لقوة ممكنا يكون جميعها كقوة معدومة فيخرجها من القوة الى العقل محبة او متعاقبة على الجسم وحيدة
 يكون كل مفروق احد جزاء التجريبي بيم الدليل عليهم ان اياها قوله ان قلت النقطة حاصلة اسم صرح بان النقطة
 نهاية عارضة للحد لا دالات فلا يوجد بدنه اذا الاعراض الأولية لانه لا يوجد بدنه ولا خط الفصل في الكرة
 على ما مر فلا نقطة فيكون له الانقسام جزاء التجريبي قوله تلك النقطة متناهية يعني ان تولم النقطة نهاية الخط فصب
 في قوة التجريبي لا كقوة فان نهاية احد على الحدود المستديرة من سطح المثلث من انما عارضة المشتق الى النقطة في
 حات الراس كما انشأه اذ في نقطة بلا خط وكذا في الكرة والكرة نقطة بلا خط فجزء ان يكون نهاية سطح الكرة
 بلا خط ايضا ما قبل من ان لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد ان لا نقطة فيما بين الفصل بجزء من يحصل فيها بعد كذا
 كما يحصل فيها بعد كذا على نفسها من ان يخرج من مكانها نقطتان غير متحركتين باقطبا الكرة والمخروط مثل
 على ان احدهما قاعدة والآخر قمة انسه وتبين عليه الى ان مشي الى نقطة هي اسها فان كان مستديرا
 على مستديرا مستديرا او ان فصلها قوله لانه في الاخرة آه يعني ان اثبات البسولي والصورة يرمي الى ان
 لان المستديرة ان جميع الاضداد لا عقلية المستديرة او ما عداها بعد عدم انما يكون دار الاخرة نهاية تميز الار
 و عدم تميزها اذ في الاصل في ان لا البدن لا يكون مفروق لجزائه لا متناهي وجود كل من المصور والصورة

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون المشرع محسبا بل انقضاء الصفات الشخصية من الجسد لا ينافي
 هذا البيان فانهم على تقدير ثباتية اقلع اعادة المعدم ودونه خبط القناد قوله اوله واما ما آتاه المعنى ان
 القباور ان قوله المعنى عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجات عن كثير من اصول الهندسة
 التي يتبين عليها ودوام حركة السموات لكن انه واما الملة اوله في الكتب المتعارفة غير شبيه عليها فيكون ان
 بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المعنى صفة بعد صفة قوله ثبات اسكن في
 مثل ثبات السوى المصنوعة التي تود الى القدم وتبين عليها ودوام الحركة فانهم حركتها معني على ان يكون لها الحركة
 المستديرة وذلك على ان لا يكون الساتر مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في انفسها على ان يكون محله قوله
 وقيل في المخرج جاكلمة ما لهي ان كلمة ما في التعريف ان من عبارة عن الممكن بقرينة انه من اقسام الصفات
 بمكانه لان كل ممكن محدث والصفات حدية فيكون خارجة عن القسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الا
 لكن يريد بعلته ان يلزم ان يكون الصفات واجبة الاولاد اسطة من الممكن الواجب لكنهم الرمي او كذا في الا
 قد يمتد واجبة لكن لانه لا يمتد بالما ليست عينها ولا غير ما والحال بعد الواجب انه ولا معنى له في التعريف
 واما لا حاجة من آه يعني قيل ان قوله وحديث آه ليس من عام التعريف بل هو حكم من احكام العرف غير شامل
 لجميع افراد لان الصفات داخله في تعريف العرف ضرورة انها مكنة لاحتمالها في ذات الواجب غير قابلة
 نباتا لان معنى القيام بالذات هو التميز بنفسه معنى عدم القيام بالذات عدم التميز بنفسه فان لا يكون
 كالصفات او تميزا بالشيئية كالاغراض فعدم القيام بالذات اهم من القيام بالغير والالان عدم القيام بالذات
 وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه منفسر الاختصاص عند المحقق كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا
 اخراجها عنه ولازم ان كل ممكن حادث بل يكون محدوده بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الالزام
 وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخلهما في العرف لا لوجب جواز اطلاق العرف عليها لا بما منه مطلقا المقصود
 اذا اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرف على صفاته تعالى عالم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج
 قال انفاصل الجسدي بقرينة ان الالان الصفات في عوالم محدثة في ذاتها تعالى كما ذهب اليه الكلامية فلا يخرجها عن اقسامها
 ان هذا التعريف تعريف الانساب فلا معنى له على سبيل الكرامة قوله كذا في شرح التمهيد قال بعض الافاضل انه كونه
 شرح التمهيد ان الاقسام الخمسة لا تنحصر في اكثر من جبر يعني انه يمكن جبرها جوازا او جبرها جبريا بالمرح الكرامة
 من هذا الموضع وذكره في شرح مناس ان هذا الاكرام من الاقسام لا وجه لغيرها لاجسام معني انه لم يخرج عنه تعالى عليه وان

لكننا علمنا فاقب علينا ان كلام شرح الترمذي في الاسكان كلام السلاج في الوقوع قوله ذلك ان يستدل
 به كك ان يستدل على حدث الاعراض بان العرض لا يمتد زمانا ولا مكانا ايضا معنى قائما به فيلزم قيامه بغير
 بالعرض وبما يطعن في كذا الشاح هنا لا تسلك خاص للشيخ الاشعري غير تمام عنه فيروين حدودا بوجه
 مع انه قد اشار اليه في بيان حدث الحركة والسكون بقوله والما حدثا فلا تناسل الاعراض هي غير باقية قوله
 اذ المقصد الى ايجاد الموجوداته يعني ان اثر المختار يحيل ن يكون حاثا اوليا كان قد يما كان المقصد الى ايجاد
 حال وجوده والمقصد الى ايجاد الموجود مع الضرورة لا بتفصيل الحاصل فلا بد ان يكون المقصد مقادرا لعدم
 الاثر فيكون اثر المختار حاثا قطعيا قوله واعترض انه حاصله ان اثر المختار لما يلزم ان يكون حاثا اوليا كان
 المقدم المقصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقادرا لعدم الاثر وهو مسموع لم لا يجوز ان يكون المقدم المقصد
 على الوجود بحسب لذات كما ان تقدم الابد عليه كذا كذا فيجوز مقارنته المقصد للوجود بحسب الزمان فيكون حاثا
 من التقدم الذي والمقارنة الذاتية والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنته الابد عليه بحسب ان حينئذ لا يلزم
 حدوثه لعدم سبق المقصد عليه الزمان لا المقصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا او وجوده في الابد
 لا يلزم شي من ذلك من تقدم الابد عليه انما قيد المقصد بالكل اعني ما يكون مستلزما للمقصد وهو مقصد
 شئ او مقصد على شئ او مقصد انما نقل اعني مقصد احد من اقسامه مقدم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه
 يحتاج في حصول المقصد بعد الى سبب او سبب او سبب الالات وبالحجة ان المقصد اذا كان كائنا في حصول
 المقصد يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدث اثره واذا لم يكن كائنا فيقدم عليه مانا فيكون اثره حاثا
 قطعيا قوله اي ستر الوجود لا يطر عليه لعدم وانما فسر القديم به لان القديم يعني عدم بسبب عدم المقصد
 بالاثبات لانه مفروض بل المقصد ما بان ان تقدم نياني لعدم خاسم حل ان يطر عليه لعدم لا يكون حاثا اوليا كان
 قد يافا ما ان يكون انجبا لذاته وحينئذ يمنع عدم ما يستند الى الواجب له بطريق الابد يستند الى الواجب
 القديم لا يطر عليه لعدم واللازم خلف المحلول عن اعلة الامة قوله ان قلت يجوز ان يستند اليه ان طرأ ان عدم
 على القديم ما يستند خلف المحلول عن اعلة الامة لو كان كل القديم يستند الى الواجب بلا واسطة فهو بلا واسطة شرط
 قديم لكن لم لا يجوز ان يكون يستند اليه توسط شرط حادثة على سبيل التعاقب ان يكون حاد كل منها شرط الوجود
 ذلك يستند ومعد الوجود الاخر غير قنانية في جانب الشئ ومناهيته في جانب المستقبل فحينئذ يكون كذا المقصد
 لعدم بسبب عدمه عليه ضرورة تحققة في الاذنة الخاصة الغير المشابهة لتحقق على الامة اعني الواجب القديم

من تلك الشروط ولا يكون استمرارا لان يطر عليه لعدم بان يفتي شرط وجوده الا كمنه اليه جميع شرط
 بتعاقب شرط آخر لا يكون شرط لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول من علته الائمة بل عن ان اقصاه وهو ما يتوكل
 ولا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ونتمثل بك مثلا لان يكون سكون في صا وراعي الموجب القديم توسط
 الحركات المتعاقبة المفروضة من مبداء معين غير النهاية في جانب الا ان يكون كذا
 من تلك الحركات المتعاقبة شرط للحصول سكون في الزمان الا ان يكون سكون في غير سبق بالعدم لتحقيق
 في جميع الازمنة الماضية الغير المتعاقبة في ضرورة تحقق علة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة
 الغير المتعاقبة ولا يكون استمرارا لان يطر عليه لعدم علة لاسطة انتفاء شرط غمفي الحركة الجزئية التي يفتي اليها جميع الحركات
 التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده وانما هي كجلي حرر هذا الا عراض با حاصلة
 يجوز ان يكون ذلك الحادث الزاني مستندا الى القديم توسط استحداث شروط غير متعاقبة فلا يكون مستندا
 الى الموجب القديم قديما غير سبق بالعدم ولا يلزم ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى
 مفروض ان الكمال في ان ياتي بالعدم ولا انفسر المحسني بالمستمر في التسليم في المحلل اذ مقصوده اثبات الحوادث
 الزمانية وقد عرفت به قوله قلت يطل برهان تام في ان لا ياتي في الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة متعاقبة
 يطل برهان التطبيق على ما في انشائه متسا فلا بان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون متناه الى الموجب
 فيكون قديما استمرارا حينئذ يكون كل ما هو مستندا اليه توسط ايضا قديما استمرارا غير ممكن الزوال ضرورة اقله تخلف المعلول
 من علته الائمة فثبت ان كل ما هو مستندا الى الموجب القديم استمرارا له نعم يرد ان يقال ما به يجوز ان يكون
 القديم مستندا الى الموجب القديم توسط امر عند ثبات في الازل لعدم حادث مثلا حينئذ يكون ذلك مستندا
 غير سبق بالعدم ويجوز ان يطر عليه لعدم زوال شرطه اعني ذلك لعدم بان يوجد تلك الحوادث في الازل
 بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاء بسبب انتفاء شرطه لا انتفاء علة حتى يلزم عدم الموجب القديم
 احاب عنه بعض الفضلاء بان كل الامر الكلي لا يمكن ان يستند الى الموجب القديم بالذات بل واسطوا بواسطة شرطه
 العدمية لا الى نهايتها والى المنتهى بالذات وايضا كان يمنع زوال عدم الحادث اما على الاول اثنان فظروا
 اثنان فظنوا والى المنتهى بالذات فكل لسان الغير المتعاقبة ذواها يستلزم موجبا غير متعاقبة وهو بطر بان
 التطبيق منتهى كلامه فيه بحث لانا لانهم ان الامر الكلي يحتاج الى علة فان العدم غير محتاجة الى سبب وعليه الاحتياج
 على موجب اليه المليون الحوادث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو متصور

فان الدليل لمزوم والمدلول لازم وانتفاء المزموم لا يستلزم انتفاء اللازم بخلاف كون
 مستحقا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على ان حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجوده
 انه لا دليل في نفس الامر منغناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر لان ما يريد انه لا دليل عندنا علم
 لكنه لا يفيد وجوب نفيه بخلاف ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون الجبرودا لا دليل عليه يجب نفيه قوله
 عدم حضور اجمال ا ه جواب سوال مقدر كانه قيل لم يستلزم انتفاء الدليل لما علم عدم حضوره اجمال الشبهة
 فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا كان العلم به استدلاليا قوله حدث سائر الاعراض
 يعني ان قوله حدث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض
 وهو ما لا يكون حدثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المنه حدث جميع الاعراض
 يلزم المصادرة لان حدث بعض الاعراض دليل حدث الاعيان وحدثها دليل حدث جميع الاعراض
 فيكون حدث بعض الاعراض دليل حدث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله لم يحدث آه اى اذا كان المراد حدث
 باقى الاعراض يكون حدث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا وليلا حدث البعض الاخر مما لا يعلم حدثه بالمشاهدة
 والدليل كالأعراض القائمة بالافلاك مثلا ولو لا خلاصا مصادرة وعكسه لا حاجة الى تقدير المضاف لان
 اللازم ان يكون حدث بعض الاعراض معلوم بوجه المشاهدة والدليل دليل على حدثه معلوم بوجه كونها
 بالحدوث مثلا حدث الحركة والسكون معلوم بالمشاهدة والدليل يكون دليل على حدث الاعيان و
 حدثها دليل على حدث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم ان يكون حدث الحركة والسكون
 معلوم بالمشاهدة والدليل دليل على حدثها معلوم من حيث كونها قائمين بالحدوث قوله يريد عليه ان المطلق آه حاصل
 ان حدث كل من الخبريات انما يستلزم حدث المطلق اذ كانت متماهية في جانب المتماثلين من تحقق البديهة بالحدوث
 البديهة للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الخبريات اما اذا كانت الخبريات غير متماهية في جانب
 المسمى فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئى له بداية في ذاته من تلك الحقيقة اى من حيث تحققه في نفسه
 وكل جزئى اعنى البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الخبريات التى لا بداية لها يجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار حكما
 ايضا اعنى عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدثه لبقاءه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الخبريات الغير المتماهية كما
 لا يخفى قوله ولا سيما انه انما هو جواب سوال مقدر كانه قيل لا يلزم حينئذ انتفاء الواحد بالتقابلين كانه
 والا بداية وهو بطور حاصل الرفع ان انتفاء المطلق بالتقابلات جابر بمختلف الحقيقتين والافعال

فان الحيوان متصف بالتحكم والانحك باعتبار الحيفيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله وايضا لو صح انه
 نقض جالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من
 الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والارم ان يصف نعيم النجان بالقهاهي ضرورة ان كل جزئي يوجب منها متناهيا
 فيلزم ان يكون مطلق نعيم النجان متناهيا ليس انكم لا تقولون به وبما حذرنا من ان ما قيل ان قياس نعيم النجان
 على الحركات قياس مع الفارق لان الوجود بالفضل في كل مرتبة منها متناه و منعه عدم تناسلها ان لا يتصل
 الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الوجود منها بالفضل لم يتعاقبه غير متناه ليس بشيء لان
 هذا الفرق لا يبيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب ان يجاب آه سيجاب عن السؤال الثاني
 بان الجزئيات الموجودة من الحركة تناسلية بناء على ان الطين فانه يدرني الامور لموجودة مطلقا سواء كانت
 متعاقبة او متجمعة مرتبة او غير مرتبة كما يجب انشاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات تناسلية ذابا فيكون
 المطلق كذلك فيلزم حدوثه مطلقا قوله خصه بالذكر لانه خص بالحسم بالذكر لان كلام المعترض منية المقصود
 دفع كلامه لا بيان ماهية والا فماهية الجزئيات لا يحسم او يجوز خلاف المكان فانه بالشيعة يحسم فقط قوله ان
 ان الصفة وكذا آه منع الملازمة وحاصله ان لا يلزم ان لو كان جائز الوجود وكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك ان
 متناهي الواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك جائزا الذي ليس له الوجود متناهيا لواجب متناهيا او مجموع متناهيا
 الواجب وصفته فان كلامنا جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزئيات لتمام المكان
 اكل ليس من جملة العالم لعدم كونها سوى الله تعالى اما الصفة فلهذا المجموع فلا يسلل الذات والصفة
 وكل منها ليس غير الذات فلا يكون الجميع ايضا فلهذا لا لا متنازعة بين اكل والجزء قوله قلت هذا ايضا آه
 يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون متناهي للواجب لا يضرنا لان منية تسليم المدعى ان ثبوت وجود الواجب متناهيا
 وميلادهم سواديشة سلسلة المحدثات اليه او اصفه او الى مجرد حاصره ان تحقق الصفة وكذا الجميع بدون
 الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المبائن آه اي المقصود بالنقي في قولنا ان لو كان جائز الوجود بالمتناهي
 والمتناهي للواجب لانتك في صحة الملازمة حينئذ فتوكل به الا يضرنا دفع مادة النقض قوله وكلامنا آه تحريرات
 الملازمة للمنوعة فمذا من تمته اجواب فمن قال انه جواب بان لم يأت بشي لعدم استقلاله في اجواب اجاب
 بسن الا فاضل بالانتم كوننا ما يجوز وجوده لانتم لم تقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث غير
 انتم اقول نعم الاجواب لا يضرنا مادة كسبته لاننا اذا لم يكن ممكنة فلا يخلو ان يكون اجبه لانه متناهيا و

واجبه لانه بتا و لا غیر اعلیٰ باینی من ان الصفات لیسیت عین الذات ولا غیره و جیئنند بر دانا نام ان لزام کز
 محض العالم واجب الوجود لانه ممکن الوجود حتی بکون من جملة العالم لم لا یجز ان بکون واجب الوجود
 لانه بتا و لا غیره فلا بد من التجار الی ما ذکره لمشی علی ان بذاتی الحقیقه قول باسکان الصفات کما لا یخفی
 و با ذکرناظر البصار کما ماقیل فی دفع الاحتراس المذکور من ان المراد بقوله ان لو کان جائز الوجود ان لو کان
 بالذات جائز الوجود لکان من جملة العالم و کل ذلک انما جائز الوجود یصدق علیها ما سوا الله تعالیٰ ما یصلح لایضاح
 بخلاف صفاته تعالیٰ لانه یرو جیئنند المنع المذکور بانا لزام انه لو لم یکن الذات الواجب الوجود لکان ذات جائز الوجود
 حتی بکون من جملة العالم لم لا یجز ان بکون صفه من صفاته کما علی ان یوهم ان المقصود نفی کون الذات
 جائز الوجود و محض العلم و ان الصفه جائز الوجود لم یکن کف قوله کس جری علیه آه یعنی ان ارید با علم
 قوله لکان من جملة العالم ما ثبت وجوده حده من صفاته الصغر القاطنه بانه لو کان جائز الوجود لکان من جملة
 العالم مستند بانه یجز ان لا بکون منه و ان ارید بخلق العالم من صفاته الکبر المدلول علیها بانفاذ فی قوله
 فلم یصلح محض العالم ای فاذا کان من جملة العالم لم یصلح محضه لانه اذا انفرد من محدثیه لما ثبت حده لانه
 کما صرح به الشارح بقوله و معلوم ان المحدث لا بد له من محدث یجز ان بکون من جملة مطلق معلوم و بکون
 محدثه لما ثبت حده و لایکون منه فلا یلزم علة انشی نفسه لانه لمشی الی المنع الاول بقوله یجز ان لا بکون
 ما ثبت حده و الی انشی بقوله فیصح کونه محضه لانه کف و المقصود علی ان منع الشرطیه الاکله و انما ینبغی تقصیر
 فلا یکن من القاصرین الجواب بان هذا الدلیل مبنی علی نفی الجبروت لیس تمام عدم تامة نفی الجبروت کما
 یحکم الجواب بان هذا المنع لا یضرب لانه اذا کان جائز الوجود یجب שתاده الی الواجب کما فیثبت الواجب لانه
 مقصود لمشی ان الاستدلال بطریق المحدث غیر تام اذ لایلزم من کونه جائز الوجود کونه ما ثبت حده حتی
 لا یصلح لانه و ما ذکره المحب استدلال بطریق الامکان لا کلام فی سلامته و عدم رد المنع علیه ایجاب
 بسن المنع و بان کون کف الجائز ما ثبت وجوده و حده لانه لازم اما وجوده فکان علة الوجود لا بکون و اما
 بالاتفاق و اما حده فکان کل ممکن حادث انشی کلامه و لا یخفی ان هذا ما یتیم و ثبت ان کل ممکن حادث
 و دونه خراط اقتاد قوله و حل المحدث یعنی ان الجواب عن المنع المذکور با حیا لانش الثانی و حل المحدث
 فی قوله المحدث للعالم هو امره کما علی المحدث بالذات فیصیر ممال کاستدلال المحدث بالذات ای بکون محض
 من عدم الی الوجود بذاته و لا یتحتاج الی غیره اصلا العالم هو الذات الواجب الوجود و لو کان جائز الوجود لکان

من جهة مطلق العالم فلا یصلح محدثا بالذات لشي من لا يحتاج الى المساعدة لا يساعده كلام الشايع لان قوله
 ضرورة اتمتع آه صريح في ان المراد هو انه لا بد من استناد المحداثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات
 او بالغير لانه الضرور واما انه لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا بد من معنى على بطلان الاستشهاد
 لو كان المراد اذ فكر ليكنه ان يقال لو كان جائزا للوجود لم يصلح محدثا للعالم لا حاجة الى قوله لو كان من جهة
 العالم ولا نه حينئذ يكون الاستدلال عائد الى طريقة الامكان فليصح قوله وذا قرب آه هذا تقرير كلام الشايع
 على ما سمعته من الاستاذين في جوابه عليه ان حل المحذور على المحذور بالذات بالسنن المذكور يجعل الحكم عليه بغير الاستدلال
 كما بدسيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغنى عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة
 بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال قال فاعمل الجليلي معنى حل المحذور في قوله والعالم كحجج اخباره
 على المحذور بالذات فيصير حصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لو كان جائزا للوجود
 محتاجا الى غيره فيكون من جهة العالم لا تثبت حدوثه الا انه لم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع الاحتراز
 المذكور لان جائزا لمباين الواجب يمكن ان يكون من العالم احداث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما
 لا لا يساعده كلام الشايع وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث الخارج
 من عدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلتايم الدليل بانتهى كلامه وفيه ان المستحيل لم يتصور الحدوث
 الذي على ما صرح به الشايع في بحث التكوين قوله ان هذا منتهى تقديم الاحداث بالذات على ما يقول القائلون
 واما عند التسكين فالاحداث الوجودية انتهت اى يكون مسبوقا بعدم والقديم بخلافه فالقول بالذات كذا ليس صحيحا
 انه لا يساعده كلام الشايع قوله وان شئ لا يدل على نفسه لانه لو كان جائزا للوجود لو كان من جهة العالم لو كان
 من جهة يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجوده لئلا يكون لا يصلح دليلا
 على وجود المبدأ اذ ان شئ لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ معدوما للعالم اذ لا يكون حينئذ اى حين عدم
 دلالة على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على تعقيد الظاهرة المعنى في قولنا لو كان
 جائزا للوجود لو كان من جهة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون
 وانه تناقض محتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم ان لا يكون حين كونه مبدأ او دلالة من العالم
 الذي هو علامة ودليل اذ لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وهذا كان حين كونه مبدأ او دلالة من العالم الذي هو
 علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه فانه تناقض محتمل

سبباً له لولا للعالم وعندى ان الاول اظهر اقرب الى العظم ونى بعض النسخ يدل كلمة اذنى قوله اذ لا يكون
او انما صلتها والى معنى انه اذ لم يدل على نفسه فيزم ان لا يكون مبدأ له وان لا يكون من احوال على كلاً من
فيزم التناقض لغرض كونه مبدأ من العالم ولا يخفى ان التحييف اذ لا يستلزم لتزويد تحت لزوم كلاً الامر من فلتاناً
سواء راد كلمة حينئذ في اللازم انما في وتركه في الاول قوله الاول طريقة احدثت آه حاصل الاول ان سبباً
العالم لو كان جائزاً لكان من جملة للعالم اذ هو محدث فلا يصح مبدأ له والا لكان الشئ على نفسه كونه محدثاً
ومحصل ثانياً ان مبدأ الحركات لو كان جائزاً لكان من جملة الحركات فلم يصح مبدأ لها قوله ووجه التمرير
اذ لا فرق بينا الا بسبب محدث والا لكان كمن انما في اقوى على ما بينت من جهة قوله ابطال التسلسل
يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل يبيح بطلانه سواء اقيم على بطلانه او لا اذ كان من معنى ابطال ما ذكره
اقامة دليل يبيح آه فالتسلسل اثبات الواجب باجده بطلان التسلسل بمقاراة اقامة دليل يبيح بطلانه
فيكون مقاراة الى ابطاله اذ لا معنى للاقامة دليل يبيح بطلانه هو تحقق فيكون حصول قول شارح وقد توهم ان
بطلان التسلسل كانه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير مقاراة الى اقامة دليل يبيح بطلان التسلسل
بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فاما مقاراة اثبات الواجب اقامة مقاراة الى اقامة دليل يبيح
بطلان التسلسل فلا يكون ليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل نظير عليه قيل ان الافتقار غير الاستلزام
هو اذ كره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل فما يصيد ان هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل
الا انما يتلخص في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله المدعى به ان هذا الدليل اذ كان اشارة الى احد
ادلة اقامته بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقار الى ابطاله قوله ونى قوله ابطال التسلسل
يعنى في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل من ان يقول بطلانه
اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل يبيح بطلانه مطلقاً اذ لو كان من معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل
لا يصح العبارة المذكورة او يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اتميت على بطلان التسلسل ولا يخفى من
لان هذا الدليل لم يقيم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انها واحد من ادلة اقامته بطلان التسلسل
انما يزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارة
في انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل لا يخفى ان كون هذا الدليل مقاملاً على اثبات الواجب
لا ينافي كونه اشارة الى دليل اتميت على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على آخره

انما نقول ليس ادناش من ايراد حفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل انه اشارة اليه ولا كون
 هذا اليه حذيفة مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الانتقار اذ كون هذا اليه اشارة واما دليل التسلسل
 كونه مستلزما لنتيجة فكذلك ليس بل مقصود انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه ادلة لفظ الاشارة لا اليه بل
 في ابطال التسلسل اذ لم يقيم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حذيفة يلزم المصادف على تقدير
 حمل الابطال على اقامته دليل على البطلان هذا هو الحق ان معنى الابطال قامة الدليل على البطلان كما يشهد
 به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احواله ابطاله محمول على السامعة وهذا غير في بعض النسخ
 البطلان فاليراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام فانه المحقق ليس المراد قوله يتم ليجوز خروج
 آية من اذ اثبت ان الكمالات لا يجوز ان يكون علمها لنفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت
 الواجب لان الموجود الخارج عن الكمالات ليس الا الواجب ولا موجودا له الواجب الممكن قوله ولما انقطع
 اي اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كنه آخر متناهية فيحصل بمقدّمات اخذ الى الدليل المذكور ثم ان يقال
 ذلك لا يخرج عن السلسلة يكون علمه لبعض الكمالات ضرورة كونه علمه للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب
 طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان اثباتها فلا يخلو اما ان يكون الممكن اذ فوه علمه للواجب وعلمه لذلك البعض
 على الاول يلزم ان يكون الواجب معلوما ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توازن العلمتين
 المستقلتين على معلول واحد اكل بطريقين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الكمالات فيقطع السلسلة عنده
 وما ذكرنا ظهر ان تقرير المحشى نقض ما لا يخفى قوله فظهر انه اي فظهر ما ذكر ان ابطال التسلسل منتهى الى
 اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدّمات دليله فيكون امرا لا افتقار اليه كما زعم الشارح من ان
 دليل اثبات الواجب منتهى الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن آه انما ترك الشارح ذكره لانه ان التسلسل
 لازم للضرورة بطلان التسلسل الملزوم واما لا ننمذكر ان معاذ كرا حدها مشعر بذكر الاخر قوله
 واما باطلان التسلسل كونه اشئ علمه لنفسه وعلمته فانه اذا كان المجموع علمه للمجموع يكون علمه لكل واحد من
 اجزائهم فاذين هما علمه للمجموع فيكون علمه لنفسه وعلمته وكذلك اذا كان كل واحد منها علمه للمجموع لا يمكن
 علمه لنفسه لامرنا الذي هو علمه له فان علمه للمجموع علمه لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام يحتاج كثيرة
 لا يحق المقام ايراد قوله فيقطع التوقف آه لعدم توقف ذلك الخارج على احد منها قوله الربان السلسل آه
 ان سلسلة المعلومات تابعة لها من علمه خارجة فيسلسلة عند ما واما بطلان عدم تناسب المعلومات فلا يدل عليه

قوله وهي لا تكون اذ لا يمكن ان تكون الجمعية لان الكلام في اسفل الموجوده وهي يجب ان يجمعها مع المعلوم
فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصا بالامر للجمعية ايضا قوله وهذا البرهان اوهى بان التبيين يتم بامثال التسلسل
جائز ان اسفل المعلومات الجمعية في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة اسفل المعلومات هو وضعها كما في الالفاظ
غير مرتبة كما في النفوس والمتعاقبة كالحركات العقلية والذاتية هي المتشكك والحكماء اشتراط الاجتماع والترتيب
فلا يجري عندهم فيما ليس منه الترتيب والاجتماع قوله وبه يزيل عدم تناسل النفوس لانه في نفس الامر لا يمكن
عدم تناسل النفوس لانه في نفس الامر لا يمكن ان النفس لانه في نفس الامر لا يمكن ان النفس لانه في نفس الامر لا يمكن
بالنوع واذا فردا المتعاقبة ازلا وابدا حادثه يحدث الابدان التي هي شروطها من المبدأ القديم المتعاقبة
عن الابدان غير تناسلية التناهي الابدان التي فاضت عليها الاستناد بما الى اقتضاد الادوار العقلية التي هي لكائنات
ولا استحالة في عدم تناسلها اما الابدان فلا تناسلية على حسب ثوابت الحركات واما النفوس فلا تناسل وان
كانت باقية بعد الاقتران عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير التناهي في الوجود ولكن ليس به ترتيب طبيعي لا
وانما قيد المتعاقبة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان تناسلية عنده ايضا التناهي الابدان ضرورة تناسل
الالفاظ وقوله لانه مرتبة اوهى دليل قوله وبه يزيل بانه برهان التبيين يزيل عدم تناسل النفوس لانه في نفس الامر لا يمكن
على تقدير اشتراط الترتيب جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب
امضا فتمت الى الازمنة التي حدثت فيها ترتيب تلك الازمنة فقول لك ان النفوس لانه في نفس الامر لا يمكن ان النفس لانه في نفس الامر لا يمكن
جملة مبتدأة ما حدثت في الازمنة متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة ما حدثت في الازمنة متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة ما حدثت في الازمنة متسلسلة الى غير النهاية
الازمنة فان وقع باراد كل جز من اتمة جز من الازمنة لزم كون انما قس كازداد ولا فيلزم تناسلها قوله
وما ذكره بعض الافاضل آه يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المتعاقبة بان هذا انما يتم اذا
كانت النفوس كحادث في الازمنة المتعاقبة مساوية في العدد فوجب تطبيق الازمنة المترتبة بحسب تطبيقها
كأنها ليست كذلك وقد يحدث جملة من النفوس زمان جملة اخرى قل من الاولاد اكثر في زمان الحبيب
ففاوت الابدان الحادث في العدد وقد يحدث احاد النفوس الازمنة مترتبة لتحق الابدان فيها فحينئذ لا يخل
الا فطبق في افراد النفوس تطابق اجزاء الزمان فجزاه ان هذا انما يدل على اتساع تطبيق فرد فرد وهو غير لازم
في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق التناهي بالذات قل اكثر فيكفي في اتساع النفوس تطابق اجزاء الزمان المترتبة
وان كانت الازمنة في نفس الامر لا يمكن ان يكون كل جملة من النفوس لانه في نفس الامر لا يمكن ان النفس لانه في نفس الامر لا يمكن

لان الابدان التي شرط وجودها عند القائل بعدم تناهيا متناهية تناسبها الاعداد التي يشغلها الابدان
فهي انطباق اجزاء الزمان بحصيل انطباق المتناهي من النفوس المتناهية وهو كافي في جريان البرهان
الذكر كذا لا يخفى وما ذكرنا انفع ما قيل ان هذا الشرط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث
الابدان لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالنهي بآية عام لان القائل بحديث النفس قبل الابدان
بعض الملبين بهم لا يقولون بعدم تناهيا قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص عدم تناهيا بل بان
التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيا على هذا المذهب انتهى اقول لقائل بقدمها
الشخص فلا طعن من تبعه لا يقول بعدم تناهيا والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيا افرادها المتعاقبة
بنسبة الابدان هو ارسطو ومن تبعه فقيم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيا لم ينقل عن احد
من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذميا مرجوحا لا يعاين قوله ابي في الجملة سواء كانت مجمعة مترتبة
او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين اما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات الجمعية المترتبة قالوا اذا كانت
الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان منها ترتيب فاذا جعل الاول من الحاصلين بازا الاول من الاخر كان ارضا
بازا ارضا وهكذا يتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل
زمان لا واحد فمضى كل زمان نفرض انطباق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بسبب
مقتضى الامر فيقطع بانقطاع الاعتبار كذا الامور الموجودة الجمعية الغير المترتبة فلا يلزم من كون الاول
بازا الاول كون الثاني بازا ارضا وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاول واعتبر كل بازو كل واحد من الاخر كقول
استحسان النفس لا نهاية له مفصلة محال فيقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك تبوهم التطبيق من اجل المتناهي
على الاستعداد وبين اعداد المحصى فان في الاول اذ اطلق اول احدها باول الاخر كان كافيا في وقوع اجزائه كل
منها بمقابل اجزاء الاخر بخلاف المحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعتبر من عليه لا يمكن ان يكون
اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وحصل كل جزء من احدها بازو اجزاء الاخر او يكفي ملاحظة وقوع
اجزاء واحد بها بازو اجزاء الاخر على سبيل الاكمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المترتبة
لان فيه من لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجمعة اولاد ايضا التطبيق بهذا الوجه
يعمل بعد فهم الموجود فلا وجه لتخصيص الموجودات وان كان الثاني في نفسه يتحقق في الامور المتعاقبة
ايضا او يحكم ان كل بعد ملاحظة الحاصلين محلا حكما اجابا بانه اما ان يقع بازو كل جزء من احدها جزء من الاخر

قيل فيلزم الجمل على استعالي قلت الجمل عدم العلم بالشيء تعلق العلم به كما ان الجمل عدم تعلق التهمة بالشيء استعملت
 بمقابل قوله وتوضيحه آه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
 المتعارية لبقوله وذلك آه ان التناهي والاشياء فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الدهن فليس في وجود الوجود
 لا يتصف بالتناهي وعدمه فلا اعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيًا ولا لا متناهيًا
 لا يتصف منها بالوجود وليس الا قدر متناهيًا اى في الدهن فلهذا لا يقدر على استحصار الاشياء اى في الخارج فلان
 كل ما هو موجود في الخارج متناه على كل تقدير لا يجري التطبيق منها لعدم كونها غير متناهية حتى نفرض ان كل شيء
 يلزم متناه بالاشياء قال بعض الفضلاء كون التناهي والاشياء فرع الوجود محل بل انظر عدمه ايضا ان الاعداد
 من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه قول الجواب عن الاول ان التناهي والاشياء اى هنا
 ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشئ منها الواجب والوحدة والنقطة و
 العدم والملكة يكونان جوابا في الجملة وعن الثاني ان الجواب انما هو على طريقة المتكلمين في الاعداد عند عدم
 من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق منها لعدم الترتيب منها لعدم الوجود
 لها على ما قالوا من انه لا شئ من المراتب جزئيا فوقه بل كل مرتبة كسنة في حركات سبعة ملك المرتبة يدل على
 ما قلناه كلام السند في الموقف على ان المحقق الذي اصرح في حاشية التجريد بان الاعداد والاشياء اعتبارية
 عند المتكلمين من الحكماء وان جدها من قسائم الحكم باعتبار فرض وجودها قوله وايضا اننا غير متناهية آه جرد
 سؤال مقدر كانه قيل ذاك لم يكن لا اعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بل من التقديرين فاشي
 عدم متناهيها وحاصل النزاع ان اطلاق الاشياء عليها مجازا باعتبار انها وجدت باسرها كانت غير متناهية بل ان
 الفضلاء عدم متناهيها والمعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في حيز العلم
 والمعلومات بالفعل واللازم الجمل اقول انما يلزم الجمل لو كان المراد اننا لا نشئ بحسب تعلق العلم الـ عدم ليس
 بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات
 لا تتصف بهذه الاعتبار بالتناهي والاشياء لكونها فرع الوجود بل انما بعد عدم التناهي انما هو باعتبار اننا
 لا نشئ في الوجود الى حد معين اننا لو وجدت باسرها كانت غير متناهية ولا شك انه لا يلزم الجمل
 كما لا يخفى نعم يريد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن حصره بان التطبيق
 فيها باعتبار الوجود على فيلزم متناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تقييد العلم بصيغ الاجمال فيكون

بالعمل على جبرائيل تفصيل مقنع الوقوع فيكون مناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير مناهية بالنسبة
الى وجوده بصفته واعلم ان قاله المعترض من ان عدم تناسب المعلومات ليس بغير عدم الانتهاء الى حد
اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالخبريات المتجدة على فني متحد وما على ما هو من الاصحاب لانك ان الخبريات
المتجدة لا تنسب الى حد ونعيم النجاشي لا انقطاع ما قدم القناهي في صورة العلم والمعلومات بجلالها
بالفعل ولمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بغيره
لا ينسب الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بالآلية كراتب الاعداد ونعيم النجاشي قوله فيه اشارة الى ان في غاية الخبريات
في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الخبر في الحقيقة فثبت
الوحدة له ضرورة ان الخبر في الحقيقة لا يكون الا واحد فلا ينسب لذلك ما وجعلها من مسائل الفتن فانها لا تكون الا في
وما حوزنا من دفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا
من المحي اعلم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن الاسماء فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات
الآتية وان كانت مشهورة في ضمن الاسماء لكنها ليست ضرورية لثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل
الفتن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الموضع ان المراد آه يعني حاصل الموضع ان الضرورة هو ثبوت الوحدة للخبر
الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته
هو خبر في حقيقته بالقرينة ظاهر عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالنسبة المذكورة انما انما يتم اذا كان
بلفظة الله في قوله والحدث للعالم هو الله تعالى الخبر في الحقيقة اما اذا كان المراد به وجوب الوجود مطلقا على
بينة الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بغيره وصفه الواجب به فالقول المذكور من دفع تلك الازمة فلا بد من
في صفته الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالبعد خبر في الحقيقة حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل الواجب
مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فلا وجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشرك
في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشرك في الألوهية
وخواصها وادبالألوهية وجوبها لوجوب نواصها الاموات المتفرقة عليه من كونه خالقا لاجسام مدبر العالم
ستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه آه قبل هذا على تقدير ان يكون هو الشارح الله عبدا واحدا خبر
في حقيقته ان الله علم الخبر في الحقيقة فثبت الوحدة له ضرورة ان خبر في الحقيقة لا يكون الا في
وما يفرج عليه من استحقاق العبادة فخل العالم بتدبيره لا ذاته راعيا كفا الذين اعتقدوا انهم راعوا

في الامور المذكورة واما اذا كان محمياً موقفاً راجعاً الى الذي سألتموني والصفحة واحدة بلا منة او غير العبد
على ما في الكشف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قرئش يا محمد صف لنا ربك الذي دعوا اليه فقلت
لبي الذي سألتموني عن صفته هو احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون
لبي الذي سألتموني المراد بالابن الصانعين القادرين على الكمال لا يرشح الملازمة بان معنى الاله هو القادر
على ما هو لا يلزم من امكان الواجبين امكان التلخيص بينهما انما يلزم لو كان الصانعين قادرين على الكمال لكن
لم لا يجوز ان يكون احدهما قادراً كالاولا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا حينئذ لا يكون التلخيص بينهما
تقدير كون احدهما معطلا او ناقصاً فظاهر اما على تقدير كونه موجبا فلا يجوز ان يكون الاثارة صادرة عنه بل
الايجاب في الاثارة صادرة على الاخر توسط القدرة فان قيل يجوز استناد التقيضين من الوقتين الى القادر
لا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز توسط شرط حادثة فيجوز ان يكون اعتبار الواجب
المختار شرطاً لا يجزئه بالاعتناء بغير اختيار المختار فيكون مقتضى الذات الموجب لايجاب قوله فتدبر في تقريره
اه اي اذا كان المراد بالابن في الدليل الصانعين القادرين على الكمال لا يمكن اه محتمل بل انه يدل على
ان المدعى نفى تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال كذا قد بين
من الواجب مطلقاً قوله الا ان يقال آه اي الا ان يحسن المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان
يصدق آه الوجوب وجد الصنع والقدرة الكاملة حينئذ يكون الدليل مطابقاً للمدعى قوله او يقال آه اي
لا يخصص المدعى بل يترك على حاله وبين استلزام الدليل بان التعليل والايجاب نقصان القدرة نقصان
بب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب المعطل ناقص القدرة واجبا فالواجب يكون الاصلان قادراً على الكمال
فلا يمكن ايجابا لكون صانعان قادران على الكمال يمكن التلخيص بينهما قوله لكن بوجه آخر لكن يدعى ان
انه لو كان الواجب نقصاناً لم يفتقر بان صفاته تشابهية صادرة عنه بطريق الايجاب قيل انه تعالى ليست
فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تشابهية موجبة بالنسبة اليها او مختاراً او علماً لا مختاراً عندهم والحدوث حتمية
ليست بحدثة فلا يكون لها فاعلاً لا يخفى انه ليس كذلك اذ لم يكن مستقلاً الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته
اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني بقين الاول يلزم الواجب ولذا قال
في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يشبهها ليس بالطريق الايجاب قولهم علمه الاصل في مباحث الحديث في
يخص على هذا المعنى في مباحث الصفات كلام لا يبين بهذا المقام قوله والفرق بين

من ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال اثاني نقص شكل قبل الفرق وضع وصف
 الواجب كمال له لان انخلو عنها نقص بخلاف غير ما ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف
 ايجاب غير الكمالات اقول فاضة الوجود على الكمالات خيرة كمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول
 بان كمال السلطة يقتضي ان يكون الواجب قبل شي وبعده ما لا يعتد به في المقامات البتة على كماله
 الصفات نقصا وانه كما يمنع لا بد من دليل قوله ههنا بخان الاول انقص آهي في هذا الدليل بخان
 الاول انقص الاجمالي بان يقال انكم جميع مقدما غير صحيح لانه جاز في هذه المادة مع تحلف المدلول عليه لانه
 يستلزم المحال عن عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لا يمكن لتعلق ارادته بعدم
 صدر عن ذاته بطريق الايجاب عن صفاته كما لو كانت امرا ممكنا في نفسه مغل يمكن مقدما لها فلا يخلو اما ان
 كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدم ما يلزم اجتماع مقتضين ان محال او لا
 احد ههنا فلا يخلو اما ان يحصل مقتضى الارادة فيلزم على الواجب كمالا لانه لا يخلو من مقتضى الذات فيلزم تحلف المدلول
 عن علتها اتمة وهو بطريق اجاب بعض الفضلاء بان اختياره لا يحصل مقتضى الارادة فتقولكم يلزم العجز فذا لانم لا يلزم
 المنافي لالو هية لان في كل العجز والاسناد عباد من قبل فانه والعجز الذي من قبل لذات لا ياتي في الالو هية
 بل المنافي ما العجز الذي يكون لاسد الغير طريق القدرة عليه قوله وانما محل اي البحث اناني انقص
 اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز في لانم انه لو حصل مراد واحد هادون الاخر يلزم عجز الآخر لما ان علم
 القدرة على المنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي متعلق بالكمالات الصرفة لا بالامكانات كما لا يقدركم
 اعدام المحلول مع وجود علتها اتمة ولا شك ان ارادة احد الالين في وجود الحركة مثلا تحيل عليه فتجعله متعاضدا
 ضد قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن له انما على ما
 الغير طريق القدرة عليه عجز عن ان الملائمة ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المحلول الممكن الذي بواسطة
 وجوده لا يخلو اتمة وليس الا العجز متغيرا غير اياه استنتج كلامه فيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب واسطة
 اذ لا يلزم المحلول مع وجود علتها اتمة واما العجز فلا يستلزم جواز تحلف المحلول عن علتها اتمة وهو خلاف
 مقر القوم بل قوله اجوابه في جواب تخيير الدليل بحيث لا يجوز في مادة انقص فلا يرد عليه المنع يعني ان فرض متعلق
 ارادة الالين محال فنقول ان المراد ان الممكن له ان الممكن التامع بان يريد به سكرة زبدي فان ارادة الآخر سكرة زبدي
 لا يجوز في صورة انقص لان مقتضيه انه مقدم على مقتضيه سطر الارادة قوله ثم المحل المذكور ايضا لان كل واحد من الالين

يكون بالمكن الصرف لعدم تقدم احدها على الآخر قوله اى لا تدفع آه يعني ان المراد بالتضاد احسن الكون
 وهو المنافع مطلقا دون المعنى الاصطلاحي لما سيجي وان الكلام على حذف التضاد اعني نقطه التقاطع
 لان الكلام فيه حيث قال كذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم ير بالتضاد آه يعني لم ير بالتضاد
 كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعلق احدهما على تعلق الآخر
 لان حصول التضاد في محليين جائز فلهذا قد يرتفع التضاد بين تعلقيهما الاصل في صحة الدليل في تعلقيهما
 ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيخرج حصول ذلك التعلقين في تيم الدليل لما حمله في
 التضاد بينهما قوله وايضا المانع آه اى ايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع
 محل واحد لا يخص في التضاد فان كل واحد من التضاد والعجز والملكه والايجاب والسلب ايضا مانع من
 الاجتماع فمضى التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بانفي لان
 التعلقين موجودان فثبت بينهما تناف كذا متضادين في نفسه لو كان انفي من التعلقين المتضاد وكان التشتت
 بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك لا يخفى قوله اى دليلهما يعني ليس المراد بالامارة
 الدليل الظني حتى يرد بان انفي لا يفيد في المطالب اليقينية مخصصا في اثبات التوحيد قوله اذ يلزم آه
 يلزم العجز والاجتناب الى الغير في تنفيده القدرة وعدم سدا لغير طريقه والاجتناب الى الغير مطلقا لو كان
 في الوجود او لا يجادوا وفي شئ آخر نقض يستحيل على ذات الواجب فان الاجتماع منقذ على ان جواب الوجود
 معدن كل كمال مسعد كل نقصان لو كان الاحتياج مستحلا على ذات الواجب لوجوده لا يكون العاخر
 واجبا فيكون جادنا وممكنا وباقرة البحث انفي ما قبل من ان اللازم للاحتياج في الاجباد هو الاستلزام
 والامكان بل المستلزم للاحتياج في الوجود هو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بجسمية الاجاب
 وانما لازم ان الاحتياج مطلقا فنفس الواجب يحتاج في اجبادها امكان العلول تامل ولا يخفى عليك ان
 قول الشارح وهو من اماره احدث آه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والافلاحة
 الى جهة المقدرات لا طاردها من حيث انتفاع وجود الصائفين في تاديرين على الكمال فمفسر قوله ولو لم يكن ليمان
 بقوله حتى ينعان في ذلك الكمال ليس قوله ان قلت ادهم لانا ان عدم حصول واحد هال يستلزم عجزه والافلاحة
 ان يقول المختص له بوجه تارة فلو لم يكن بان سدا لارادة الناس واما ان الكافر ومع ذلك لا يحصل له الا
 فلهذا وجب حصوله لم يقتض له في الوجود تارة لان الارادة عند ضمان ارادة قسرا بخلاف عجزه وارادة تعويضا

بجواز الخلف عنها والمنطق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر التوفيقية دون القسرة فلا إشكال قوله وهو لا يمتنع
استفاد المصنوع آه يعني ان المكان التامع لكونه محالاً انما يستلزم ان يكون التقدير المستلزم له محالاً لان الوجود
مصنوع بالفعل بجواز ان يوجد بارادة احدى اقسامه من غير وقوع التامع فان الامكان لا يستلزم وقوع
نفسه في التقدير ضمير قوله يستلزم آه راجع الى امكان التامع وتخيّل ان يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع
ان امكان التامع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا يستلزم استفاد المصنوع بل يستلزم له ان يكون
واحد منها صانعاً يعني السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التامع وما الى جواب على كلا التقديرين احدى
منع الملازمة كما لا يخفى تامل فانه دقيق قوله وهذا الجواب آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم كون
التكون بالفعل اجمالاً جواب على ما عرفت انما لا يتم ان امكان التامع يستلزم عدم كونها بالفعل فان امكان
التامع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدى اقسامه قبل وقوعه قوله بمعنى قوله آه اذا عرفت ان الجواب
يعني على الظاهر فاعلم ان هذه العادة ان يمكن ان لا ينجى على الظاهر المتبادر بل بعضه يقال ان ادرتم بمفهوم عدم كون
عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان استلزم لا الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدى اقسامه قبل وقوعه
ان ادرتم بعدم التكون لا امكان فالملازمة مسلمة فان امكان التامع يستلزم امكان عدم التكون كمن لا يتم طلبه
اللازم بل لا بد من دليل قوله قد برز في تدبر فيما قلنا من تحريم العادة حتى يظهر كماله يستلزم منع ما قبل ان يتبر
على العادة منع الملازمة فلا يرد عليه في العادة قوله لو تعدد الاله لم يتكون السواد الارض اي لم يتكون
بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله والما الثالث آه لان مقتضى العقارية ذات الاله وسبح المدة ودية امكان
نسبة الكمالات الى الالهيين المفروضين على السوية فانه في ما قبل ان يحدّد ان يكون لبعض الكمالات خصوصية
الى احدى اقسامها فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان التردية آه يعني ان التردية المذكورة بقوله لان كونها لا يمتنع
آه اعلى تقدير التامع المفروض بان يكون تحريم الدليل كماله لا يمكن الايمان لم يتكون السواد الارض لانه يمكن
التامع بينهما في ايجادها بان يريد كل واحد من الالهيين ايجادها على سبيل الاستقلال في تقدير التامع كما
الاجمعيان القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان اراوتهما قد تعلقت بايجادها على سبيل استقلال القدرتين فلم يبق
بكل منهما فيلزم التوارد ايجادها فيلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بان لا يتم انه لو تعدد الاله لم يتكون السواد
لان وجود الالهيين لا يستلزم وقوع التامع في ايجادها عقلاً حتى يلزم المحال بل مكانه وهو لا يستلزم وقوعه فيجوز ان
قبل وقوع التامع بارادة واحدة منها او بقول بعض احدى اقسامها الى الآخر انما قال عقلاً لان تعدد اقسامها ليس بمتلزم

وقوع التلخ في الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق آه يعني ان التزديد المذكور ان يكون
 على الاطلاق بدون اعتبار التامع على ما هو الظاهر القريب اليه نعم الغير المتحجج الى البيان فحينئذ لا يكون
 الاصل وهو ان يكونا واقع لجمعية القدرتين فلو لم يكن في كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه لجميع الحكم
 بحيث يتعلق الارادة على هذا الوجه بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها
 واما المناقاة لان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعاً لجمعية
 فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال الالعباء عند
 الاستاذ فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة لجميع قدرة الله تعالى وقدرة العبد ان قدرة العبد ان كانت
 كاملة كما نية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون قدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله كذا يمكن
 اختياراً ثالث وهو ان يكون التكون باجدها ولا يتم انه يستلزم السمع كما مرجع لم لا يجوز ان يكون المخرج ارادة
 احدها الوجه وتوسط قدرة الاخرى لتفويض احدها بارادته تكون جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون
 كل منهما مستقلاً في الابداء لكن لا بد من وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده لاعداده ولا سيما في ذلك قوله
 والتحقيق في هذا الموضع في ان الآلية حجة قطعية او افتراضية انه ان حل الآلية على نفى تعدد المصلح مطلقاً كما
 موثراً بالفضل والافضل اتقاناً لآلية القطع فانه سوار يد بالتضاد والخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد على
 ان اريد يقبل ويستغنى عن الاستغناء بالارادة على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآلية نفى تعدد
 الصانع الموثري المساءل من حيث قال الله تعالى لو كان فيها آلهة الا الله والآية فانه ليس المراد بالظرفية
 المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزلة عن التمكن فيكون المراد التصرف والناشر منها والمعنى انه لو كان الموثر
 فيها آلهة لفسدت ما اى لم تكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآلية حجة قطعية او ما تير الا ليس يكونا على
 سبيل التوارد بان يوجد لكل منهما عللة محال لا تنفع التوارد فتاثيرها في كونها ما على سبيل الاجتماع
 يكون كونها لجمعية قدرتهما وعلى سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون الموثر في بعض منها له في بعض الآخر
 فنقول لو امكن ان كان موثران فيما على سبيل التوزيع والاجتماع لا يمكن التلخ بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً
 القدرة لكن ان كان التلخ محالاً يستلزم الجمع فلا يكون احدهما صانعاً واذ لم يكن احدهما صانعاً يلزم انعدام كل من
 والآخر لعدم وجوده ان كان ناشر على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام خبر عللة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام
 البعض ان كان على سبيل التوزيع لا تنفع التامة فغلة تقدر تقدر الموثر في العالم يلزم ان يفسد ما

لنفسه ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم إمكان التماثل المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا للآخر
 لعدم كون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمنه قوله فيلزم الغدوم الكل آه انه على تقدير ان
 يكون التأثير على سبيل الاجماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل والبعض عند عدم كون احدهما صانعا للآخر
 يستلزم إمكان التماثل الذي يستلزم تعدد الصانع وبما حرزنا لك طهران قاله الحاشية المدققة ميزان
 ان لا يعدم كون احدهما صانعا فيلزم الغدوم الكل والبعض وان اريد انه يلزم الغدوم الكل والبعض
 بالامكان فانتفاء اللازم مم ليس يشترطه فلهذا التبرهان عدم كون احدهما صانعا لازما للامكان
 التماثل الذي هو لازم للامكان التعدد كما لا يخفى وذلك لاختلاف الجلي لم يحسم حول المقصود فوقع فينا وقع واعلم ان
 حل قوله لا يقال للملازمة قطعية على هذا التوجيه بحيث لا يتم الجواب كذا لا يخفى على السائل من انما يتيسر
 من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون هذا الملك اعلام قوله ويمكن ان يوجد للملازمة آه أي كين توجيه للملازمة
 الاية بحيث يفيد نفى تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل ولا وهو ان يقال ان
 عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب لزم من شأنه التاثير والابحار ولم يكن العالم ممكنا فضلا
 عن ان يكون موجودا الان جوده فرع امكانه لكونه حادثا والا آه وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لكن
 التماثل ههنا ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحت مسجع مقدور بينهما حتى امكان المصنوع لكل إمكان التماثل
 المستلزم له الحال على مره لا يكون العالم ممكنا لان إمكان التماثل لازم للجميع الامر من معنى التعدد وامكان
 الاشياء فاذا كان التعدد مقدورا فلا يلزم ان لا يكون شي من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم إمكان التماثل الذي هو
 وبما حرزنا انما نقول ان علم إمكان العالم لا يستلزم تضاد معنى عدم التكون بخلاف كونه واجبا لان عدم كون
 العالم واجبا معلوم بطلانه بما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا لا يخفى عليك انه
 يمكن جعل ما نقله الحاشية من شرح المقاصد بهذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يكن
 ويكون التوزيع على تقدير التماثل الذي هو في هذا عند السائل قوله لو اراد بالابحار نقل عنه تقريره على ما وجدنا
 الامكن التماثل بان لا يمكن انما يوجد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته آه انه
 كل منهما لا يتماثل ان لا يوجد بهما وكل منهما او باحدهما لكن حمل المضادة في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى احد انت
 قوله لا يتماثل آه دليل تنوعها فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعدان آه عدم التكون من تضاد هذا المصنوع
 بالامكان ثم تصديده مع وجود علته آه انه قوله التماثل على اتم الدليل بمكونه جهة قطعية تحت الملازمة انتفاء

اما الملازمة فلان التعدد يستلزم إمكان التمايز وهو يستلزم عدم الوجود بالمكان مع وجود العلة التامة
استقاء الا انهم ظاهرا يقر من ان عدم المعلول مع وجود علة تامة متع واللام يمكن العلة التامة تامة قوله
فيلزم آه اذ كان كلمة لولا قيد المالا لالة على ان انتفاء اشياء انتفاء الاول في الزمان كما يلزم ان يكون
كل الانتقائين لماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء العناد امرين متفرقين معلومين للسامع لكن قصد جمال
عليها تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئني لاركنك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتقاء عند السامع
لكن انتفاء اشياء لاجل انتفاء الاول هو ليس لمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتقاء الاول بحسب
جميع الارزمنة الماضية والحالية والمستقبلية دليل تحقق انتقاء الثاني في المقرر عند السامع والمالية لا يقيد
فلا يكون مستلزما لا قوله لولا لالة آه يعني في لولا دلالة الآية على ان انتقاء التعدد في الزمان لا ينافي سبب انتقاء
العناد وفيه لم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا دليل انتقاء العناد الماضي لانه اذا ثبت انتقاء
في الزمان الماضي يكون باجابه التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون اما فلا يكون باجابه التعدد
الماضي يكون الصانع واحدا قوله قد اراء المتكلمين يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب القديم
مستقيم بان يكون المراد بالتساوي الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المقصود فان قد لا يمكن فيه
بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان لايمان الاسلام من الاسماء المترادفة
بمعنى انه يصدق كل منها على الآخر فممن بكل منها معنوا على قوله ما قيل من انه يمكن ان يكون لكل منها لفظ
محيث ان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك عدمه باعتبار المتغايرين
فانما يبعد ليس على ما ينبغي فخر افعال ليس جارية ولا في عبارة القوم بالمشتركة كما ان اللفظ المشترك قوله في على
فانما هو آه على هو المقصود من هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ما تاسم غير احتياج
الى شئ فير عيدين كل منفعة محتاجة في وجودها الى موصوفها كيف يكون واجبة لذاتها قوله في شئ او غير
ما ويل التصريح المذكور هو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب شيئا بمعنى انه لا يشترط
كافية في اقتضاها من غير احتياج الى امر مالا لالة كما هو مقتضى صفاتها لئلا يلزم كونه محل لحوادث ولا يشترط ان
الواجب الذا بتلك اعني عدم الاحتياج الى الغير لان في احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد المذكور في حاصل
انقل عشرة كل على طرفة لان كون الشئ موجودا بذاته انما يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا يعني عدم احتياجها
الى شئ وجعلها فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير لذات اشياء كاسه وانت جبريلان تذا وادى

عدم تامينه في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علمه الاضيق بكونه
دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد لا
كقولنا ذلك تخصيص في احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان منبر قوله لذته راجع الى الموصول في الواجب
كما ان حمل الله عليه يحلله ايجابا لذته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذته بما تفاوت لا يباينة الله
المذكور فان قوله كان جائز العدم في نفسه صحيح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب انه ينبغي ان
وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج الى شئ أصلا اذ جواز العدم في نفسه ان يقابل لوجوبه بهذا المعنى قوله
يأيد على ان وجوده يعني قولهم ان الحديث لا يتعلق بوجوده بايجابه شئ آخر يدل على ان الصفات القديمة لا تلزم
وجوده بايجابه شئ لعدم كونها محدثة وبذاته جالبة مبنية فان بذاته العقل حاكمة بان الصفات تحتاج في وجودها
موصوفة فان قلت ما حكم بالضرورة هو احتياج الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجادهم والا لزم كون الصفات
محمولة على غير ايجالها قلت ليس المراد بالايجاد منها الا خلع من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج
الى التخصيص بل غلبته في الوجود هذا بل اقتضاه الوجود لا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودا
بذاته ويرد على الاستدلال بحث عوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء التخصيص وجوده لا يتلزم بالحدث بمعنى
العدم عليه اذ كبره من ان تقدمه يعني عدم المسبقية بالعدم كجواز ان يكون ذلك لاقتضاء بطريق ايجاب
وما ذكره من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شئ فهو سبق بالعدم ليس صحيح في الملاحظة بل فيما اذا كان صادرا
عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما هو محسوس الله حادث والاحتياج الى الحادث حادث لا يحكي ان الصفات كجواز ان يكون
لخصصها مع عدمها اذ يقال ليس اقتضاه ايجالها البنية انما يلزم اذا كان محمولا على ظواهر ما اذا كان
محمولا على التاويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اى الذات الواجب كان محتاجا الى
سبب من مغاير فيكون محمولا لا يلزم بالحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده بايجابه شئ آخر بخلافه وصدقنا
غير الذات فلا يكون محدثة فلا تفرم ايجالها البنية اذ لا يلزم منها ان يتعلق بوجوده بايجابه شئ أصلا انتهى كلامه لا يخفى عليك ان
القول صحيح استلزامه شذراك قوله الا لا كان جائزا في نفسه بل في غيره ومع وجود الاعتراض السابق عليه في ان
انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى كان محتاجا الى شخص سائر مغاير لم يوجد ان يكون محتاجا الى الغير غير الذات ولا يلزم
ان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب لا كونه صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا لذاته
تأمل فانه من مطلق الازكاء قوله ان قالوا آه يعني ان قالوا في دفع ايجالها المذكورة ان المراد

بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجاً إلى شيء أصلاً والصفة القديمة
بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها إلى موصوفها فيكون داخلته في كون جودها متعلقة باليجاد
فلا يلزم إجماله فيزعمون أنه لا يثبت حينئذ حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله
واما الاعراض أي ما قالوا من أن الاعراض غير باقية لان بقائها يستلزم قيام المعنى بالشيء لان بقائها
غير بالانفكاك عنها في حال الحدوث فانها أول ما كان الحدوث موجودة وليست باقية ضرورة ان البقاء لا يمكن
زمان الثاني لاننا عبارة عن الوجود في الزمان الشئ مستمره على ما سيجي في الشرح قوله لكن يجوز ان البقاء لا ينفك
يرد على قوله بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فنك ما لا ينفك ضاده لان البقاء
ينفك الى الصفة يقال بقاء العلم والقدرة كيف يكون نفس المضاف اليه كيب المفهوم وكذا يقال حصة بقاء
وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود انما يجزى
انه ليس في الخارج امر واد الصفة ليس يتقبل بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان
الثاني فلا شك في صحة لكن لم يجز انفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض
باقية بمقاروف نفسها بل انما ليست في الخارج الا الاعراض اما البقاء فليس امر موجود في الخارج بل هو
حالا فيها كقول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى
لا يلزم القول بقاء الاعراض في كل آن اذ هو معصوم لشهادة الحس كونه متخلكة عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به لبعده وانما يفيد الزيادة في العقل لاني الوجود احتجاباً بان يكون الاعراض وجودية للبقاء
وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج بل هو مجرد الاتصاف بالذات لا بالوجود
الشي لا يتحقق لها في الخارج كسيرة الكبر تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج بل
لزم كونه محل الحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما سيجي في الوجود حيث قال من قال ان المتكون عين المتكون
ان الفاعل افضل شئنا فليس ههنا الا الفاعل المفعول اما المعنى الذي يعبر عنه بالكونين الالهي والوجود
فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر متحققاً متغيراً بالمفعول في الخارج قوله بل ينفك
تصور الواجب يعني قد علم ما سبق ان الواجب محدث بجميع اجزائه سواء فاذ تصور لزمانه محدث بجميع
ما سواه على المنطق البديع والنظام الحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبعد منه فان كون الامر على المنطق البديع
يدل على العلم بكونه حادثاً يدل على القدرة والارادة وكونه عالماً قادراً يدل على المحركة فلا يرد ما يقال ان حادثه يعلم

على النمط البديع انما يدل على التصاف بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن تحقيق ان محدثه هو
مختار صادر عنه بطريق الاسباب من غير قصد وازالة كما هو مذموب قد ادا فلا سفة حيث ذهبوا الى ان العلم
صادر عنه من غير قصد وشور كحركة النفس فيكون ذلك الوسط قاورا حريدا عالما دون الواجب الى الجاهل
بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غير ما كما لا يخفى وانا ههنا الاسباب بلا قصد لان الاسباب تحسب الازالة
كما هو مذموب لما خزن من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمنزلة انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والاشية متمنعة بالنسبة الى انه لا يدل على نفى الصفات المذكورة ولا انزوا
وقالوا انما عين ذات قوله لان ذلك متعلق بقوله لا يرئى لا يرئى لا يرئى لان ذلك الوسط من حلبة العلم
كونه باسوة تكملا اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بخلاف العالم بجميع اجزائه فلا يصح عن القديم
لا لاسباب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى انه لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذ من ان جميع
ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدث ما ثبت وجوده من الكمالات لكن لم يثبت فيما سبق فجويز ان يكون
الكمالات من الكمالات غير معلوم الوجود الحادث كالجبروات مثلا صادر عنه بطريق الاسباب فحادثا بخلاف العالم بطله
قوله ثم ان اعتبارا لمصلحة انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام الحكم لان دخل في بدنة الحكم والاعلم ان
يستدل بحدث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا ونبوت القدرة والاختيار على ثبوت
العلم فان صدر الفعل بقصد الاختيار لا يتصور الا مع العلم ونبوتها على ثبوت الحيولة اذ لا معنى للحيولة الا
توجب حجة العلم والقدرة قوله وطاهر كلام الشارح ان في هذا الكلام الشارح يدل على ان قصود الجواب
ياقنوا ان المذكور لو ثبت ثبوت السمع والبصر الضياء بدنة لكن فيه تامل فلا دلالة لاحداث على جهة الاقناع عليها
اذ كمن في ذلك العلم بالسموعات والمبصرات واجب بان المراد بالسمع والبصر امر اك السموعات والمبصرات
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى انا ان مباديها موجودة متفارقة فذلك مطلب خروجه بعد
في قوله الصفات ازلية وهي العلم آه قوله وعلى هذا طاهر كلام المحقق يدل على ان هذا السمع ليس من جنس عبارة
الشارح وليكن فان السمع ههنا بمنزلة ما يقابل لذات وهو بهد لا يطلق الا على الامور الموجودة فالفن هذا السمع
ان يقام السمع امر موجودا على وجوده في قوله والحج ان تقار السمع آه اشارة الى كلام الحنفيين في كونه عبارة
عن عدم الزوال يدل على انه امر عديم ليس لموجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان التام لا يدل على
موجوده ولكن لا يقتضي اعتبارا بالنسبة الى الزمان اشارة عن البقاء لا العلم ان يقال مقصوده لتفصيل ما علم من ان

كلام الشارح قوله يعني ان تفسيره يعني في قوله كما في صفات ارباب اشارة الى ان تفسيره لقيام التسمية
 التميز غير جار في قيام صفات الواجب انه كما لعدم كونه متاثيرا ووقع في ارباب عدم جواز اية الايض لا لضعف
 قيام الاعراض الصفات ليست باعراض قوله يرد اجمالي يعني انه مقتضى اجمالي للدليل الذي هو قوله
 امتناع بقا الاعراض وتقريره ان ليس كل مجموع مقدامة فاسد لا يستلزم الحال عن مخالفة الضرورة قوله
 لان احبابنا اجلوا نقل عنه محصلة ان لما كان بقا الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان
 الحكم بقا الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذا احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض الاجسام
 ولا تفرقة بينها حتى يحل احد بابا قيا بالضرورة عند العقل الاخر غير ان ومن ادعى التفرقة فليبين ان معنى كلامه
 اقول يمكن بيان التفرقة بان محتم بقا الاجسام البعد عند العقل بل محال لا يستلزم سقوط التكليف والتصار
 والاختلاف بخلات عدم بقا الاعراض اذ لا يمتنع وجودها فلا يحل الاصحاب الحكم ببقا الاجسام ضروريا بحكمه بدليل العقل
 دون الحكم ببقا الاعراض بل جلوه من احكام الحسن المحل لمميزين الاشكال كمال التمييز كما في المتن قوله فليبين
 يكون آية اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون مكانه في ويلزم ان يذو جوده الخاص بهية لان جودت
 الكمالات زائدة على ما هيئاتها عند عدم مع ان جوده الخاص عين بهية كما قالوا فلا يرد اقول ان لوجوده مطلق زائد
 في الواجب ايضا وما هو بهية هو جوده الخاص قوله للقطع بتباعد المصنوعات فان الله علم الخبر في التحقيق والوجود
 مضافا يكون جوده من ذاته والقدر على ما يكون مبرها لعدم قوله والصفاء اى يرد ايضا انه نعم ان الاذن با
 اذن لم يرد فيه ولا ندمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم بهو عين للمقتضى لا يجوز الاكتفاء في عدم بيان
 ما بطل مبلغ اذ كان لا احتمال عدم اطلاعا على جه اربابها فالوقوف واجب حيا على اعظم الخطر في ذلك كما هو
 فذهب الشيخ الاشعري متابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعات في الصفات بل في ان الاشياء
 الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى ان هذا اول العقل على انصافه تعالى بعبارة مختصة
 او بعبارة جاز ان يطبق عليه تمام يدل على انصافه تعالى بما هو ذو ذلك من الاشياء او لا ذلك الاحمال في
 الافعال قال شيخنا ابو بكر بن كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذ لم يكن هو جاز اطلاقه
 تعالى وقد تعال مع معنى ذلك لا يباين من الاشياء التي هي جميع الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ واتباعه الى انه
 لا بد من التوقف وهو المختار في ذلك لا حياط اختار عما يؤيد باطلا اعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم بيان ما
 بطل اذ كان بل بد من الاستناد الى اذن الاشعري كذا في شرح المرافق قوله ولا شك في جواز آية

وكذا في جواز اطلاق الجواز عليه مع عدم جواز اطلاق السخى الذي يراد به وكذا جواز اطلاق العلم عليه
 عدم جواز اطلاق العارف والنفية والعقل اعظم للمعرفة قد يراد بها علم بصفة خلقه النفية ثم
 المتكلم من كلامه ذلك مشعر بالبقية بصل اعقل علم مانع من الاقدام على الاثني ما هو من السخى انما يتصور
 بغيره الذي الى ما ينبغي من لفظة سرعة الادراك فتكون بسوءه بصل قوله وقيل العيب اي قبحه بيان وجه
 انما لم ان لا ذن بالشي اذن مراد فان العيب لا يطلق عليه كسائر جوار اطلاق السخى قوله لكن يعتبر في
 التجزى او على ما يشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمه الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك مستتر في الاطلاق ان
 عبارة عن اطلاق الصوة ذروا ما يخالف لبعض التجزى فانه يستعمل في الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يراد
 على هذا ان يكون ذلك مستترا في التجزى والمتنفس ايضا على ما مر من التنازع لا اعتبار الاطلاق منها حيث قلنا بان
 الاطلاق عليها متبعضا وتجزيا قوله وان معنى ما هو لتعليل قوله اي مجازة الاشياء في انما مر من الماهية بالماهية
 من ما هو سوال عن الجنس في الماهية المنسوبة اما عن ما يقع جوا باعنه وهو الجنس فيكون المعنى لا يوصف بان
 له جنسا ولا يقال انه مجانس لشي من الاشياء قوله صرح به السكاكي في صرح السكاكي وغيره بان لا دليل
 عن الجنس حيث قال في الفتح والاسم عن الجنس يقول ما هذا كالمعنى اي الاجناس من عندك جوابه انه
 انسان او فرس او طعام وكذلك تقول الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وفيه ايهما هو
 لغة عنه اي واما حل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان النامع ان اخره ايضا مثل السؤال
 عن الحقيقة المختصة بالشي على ذكره السيد الشريف في شرح الفتح في بيان قوله تعا وما رب العالمين فقال
 رب السموات والارض ما بينا ان كنتم متقين انه يعلم ان يكون فرعون قد سال ما عن خصوصية ذاته تعا
 اي سأل على الاطلاق تفيتشا عن حقيقة النجاسة له و اجاب بما هو عليه السلام بالوصف تبينا على ان خصوصية
 تلك الحقيقة مجزئة عن محمول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في الفتح حيث قال بيان ما عن الوصف
 ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لا في المعنى الا في عنده تعالى لا يستلزمه التركيب انما هو جليل السؤل عن الحقيقة
 المختصة والوصف فلا يتعلق غرضا سأل ذلك بل هو متصف به عند الشك في انما قال غرضا لان انما سأل لم
 غرض متعلق بذلك الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغايرة من وجوده تعا فان اوجاب
 هو الوجود المجرد وفسر السؤل على قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخبره الله ليس بخار الا ان
 داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي قوله لكن ان يقال له لئني انه يقال اقرب لبيان لان الاعتبار في الماهية

المعقوبات من جنس من الاجناس هو الجنس لغوي بمعنى الامراض النشال لا الجنس المنطقي اعني المقول على المعقوبات
 بالحقائق على مثل عليه ما نقل من المضاعف والجنس لغوي اعني المستعمل في الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعيدون النقص
 واذا كان المعقوبات في الجانبة الجنس النشال لا انواع الحقيقة فلا يلزم من اتصاف تعالى بالجانبة النوعية
 في ذاتها يجوز ان يكون له حقيقة بسيطة ولا يكون له فضل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة
 فلا بد له من تعيين يميزه عما يشترك فيه فليزم التركيب هو سبب لان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف قلت يجوز ان يكون
 ذلك التعيين مراد ما غير داخل في هو سبب تعاقل اجاب عن هذا عن الاعراض المذكور بان المراد بالجانبة
 الجانبة بالنسبة المعرفي اعني المشاركة في الجنس الاصطلاح لا الشك ان ثبوت الجنس الاصطلاح لا يستلزم
 التركيب في ذاته تعالى لا بالنسبة للوجود هو المشاركة في الجنس الكلي حتى يرد ما ذكرنا بقرينة قوله يوجب التميز
 بفضول مقومة واما قوله لان ما هو آه فمما اشارت اليه بيان النسبة بين المعنى العرفي واللغة لان ما هو آه
 مراد ويؤيده ما سبق من قوله ولا يملكه شيء قائل قوله يعني ان العبد امتدادا يعني ان كلمة الواسع
 الثاني للتعريف بل التقسيم المحدد فالحاصل ان العبد امتداد له نوعان احدهما القائم به جسم هو الجسم العرفي الثاني
 الامتداد المحرور عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشع له الجسم كان خلا و هذا النوعان عند من يقولون
 ان خلا هي البعد المحرور الذي يشع له الجسم و خلا وان كثر اطلاقه على المكان اشجى عن انشاغل كمن يطلق على
 كما وقع في حكاية حيث قال المكان اما خلا او اسطح واما عندنا فالتعريف بان هو اسطح الباطن من الجسم كما هو الامر
 للسطح الظاهر من الحوى الساتين لوجود البعد المحرور فالنوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله هذا
 التعريف آه يعني تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم ونفسه ما هو البعد الموجود الاثبتة احكاما حيث قالوا بوجوب
 اذا القيام اما تصورية اما تعريف البعد بالموجود الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين انما يبين المقدر
 تعريفه بالمعاني عليه بان يقال البعد امتداد موجود مفرد من الجسم وفي نفسه صالح لان شيعته الجسم منسحق عليه
 البعد الموجود قوله وهذا يعني على جوهر اخر يعني لزوم عدم الخبز انما هو عند من يقول بوجوب الخبز كالجسم احكاما
 ان تقدمه والحديث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين فيقال بان الجسم منسحق في الارض
 فلا يتم استدلالهم على تنبهم فلا يكون له حقيقة و لو ارادوا بالقدم هيئته الا ان كانت له ارضية البعد من كنه ان الجسم
 الارضية غير متناهية قال فاضل المشي و لعل الشايع اراد بقدم الخبز ارضية وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ لم يمتد
 يكون في حقه خبز ارضية يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان المراد بها وان يكون لواجب مما جالس ذلك المراد

الوجه في الازل كل كمال محال عليه كما اورد تقدم المحرر وهو محال عند المتكلمين في لزوم جنة
 تعالى الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية وبطلان التبيين انتهى كلامه في هذه الاشياء
 لزوم الوضع الذي يشاء له بالاشياء محسنة وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوده بالذات بخلاف كون
 مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير تسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بتجزؤ الا في حيز
 الى تجزؤه في الوجود بل كما انه في كل كمال محال عليه تعالى الاكوان الغير المتناهية بخلاف ان يكون له تعالى كمال غير متجزئ
 الازل في الابد واما يلزم لو كان كونه تعالى قبل الاعراض الحادثة لا قبل ما بين قوله والاكوان من الوجود
 العينية آية يعني على ما ذكرنا ان يكون الاعراض المنبثقة باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان في الازل فيكون
 واسكون الاجتماع والافراق قوله هذا الترتيب آية في ما يترجم من ان الترتيب المذكور فيقع اذ لا يتصور زيادة في
 على خيرة وانقصا في جميع الدروب كما يشهد به الوجود الى معناه حال الوضع ان هذا الترتيب لا يظهر لطلانه على
 التقادير المحتملة عند العقل سواء انبث له حد ولا وقيل انه يتردد في نسبتته الى المسئلة لا يخرج اذ هم يطلقونه على الازل فيكون
 يقال في في المسئلة على الكبري قوله ثم ان هذا الدليل ليس بهذا الدليل على وجه قرره الشارح في على تناسل الابد
 وانما قلنا ذلك لوقرر باننا ان ينقص عن ان يخر فيكون تناسلا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزئا لا يكون
 عليه كما لا يخفى قبل ان الدليل المذكور يعني ايضا على انه ليس بخر لا يخرج الى التركيب عنه غيره لانه حقا لا يشاء
 والا فخر ان يكون ناقصا من الخبز ولا يكون تناسلا او التماس من خواص التقادير الخبز لا ينفرد ولا مقداره
 وجه ضعفه آية حاصله من الملازمة في الاعم انه لو انصف خيرة بصفات الكمال لم يزم نقص الواجب ان نقصا
 بالعلم والقدرة وادواتها لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل من وجه ضعفه
 الملازمة الثانية في الاعم انه لو لم تصيف اجزائه بجميع صفات الكمال لم يزم نقص الواجب حدته وانما يلزم
 لم تصيف الجميع ايضا وفيه ان نقص الخبز يستلزم حدته وحدوث الخبز يستلزم حدته الكمال انتهى كلامه في
 كون علمه لا تصاف ببعض الصفات نقصا بالانسية الى الخبز ومنوع لا بد له من دليل على تقدير تسليم ثبوت ان
 نقص الخبز يستلزم حدته موقوف على ما شتهر من ان نقصا من سمات الحدوث وان وجوب الوجود مستلزم
 كل كمال ومبعد كل نقصا لكن لم يعم عليه دليل يتيقن به قوله ويرد عليه ثبات الملازمة لغيره على الملازمة
 الكمال جميعا على ان يكون الاضافة الاستغناء ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تقديره
 لان من جملة ملك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل نسبتته اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم تصف بصفات الكمال يلزم انقص الحدوث لان رفع الاحباب الكلي يستلزم
 اسلب مجزئ ولا يلزم من اختلاف بعض صفة الكمال الحدوث مجازا ان يكون متصفا بالوجوب قلت فحينئذ
 يلزم تعدد الواجب قد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء يرد شبه على ما قيل بانه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات
 الكمال لا يكون اجبا لان الوجوب معدن كل كمال مسعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون محكما وكل
 ممكن حادث وقد عرفت ما فيه انما قوله وايضا صفة الكمال انه توجب آخر لاثبات الملازمة بينه وبين متصفا
 الكمال العلم تمام القدرة اتمامه ونحوهما لا مطلق القدرة واسلم مثلا في صفات لا توجد الا الواجب قوله
 يريد ان هذا التصريح آه يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان التصريح صاحب لبدائية في كتابه ان قوله
 بصيغة المعلوم والتصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان الملائكة انما ثبتت بالاشتراك من جميع الوجوه
 نياض قوله فلا ياتل علم الخلق بوجوب من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين اثنين في بعض الوجوه كاف في ثبوتها
 ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به الملائكة تميز او يمكن ان يكون معنى قوله فلا ياتل علم الخلق
 بوجوب من الوجوه المباعدة في معنى الملائكة يعني انه ليس لاثبات الملائكة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بما لا يؤيد
 لقوله لا ياتل الا معني فلا يكون لاثبات الملائكة وجه اصلا والحال بانه صرح بانها انما ثبتت بالاشتراك في جميع
 الادوات قوله يد عليه انه يجوز آه يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارفين فيصير في علمه
 لازم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم انقص الافتقار مجازا ان يكون بعض الاشياء مما تسبق لتعلق العلم به لعدم كونه
 قابلا لركائز الواجب مثلا عند من يقول انه لا يعلم ذاته لان العلم سيئة الغاية من العلم العالم والمعلوم كما ان القدرة
 لا تخلو بالمتغيرات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم انقص الافتقار بل هو ما اذنع ما قاله الفاضل الجليلي سيد علي
 المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود وما ثبت عندنا قدرة الواجب ان جميع
 الموجودات صادرة عنه بطريق الاختيار والاجابا بالاختيار سيئة العلم السابق بالضرورة فلا نقص لادواته
 او رد بالحسنى لان كل ما يوجب تعلق علمه لان تعلق القدرة انما سيئة العلم السابق بالادوات الموجودة التي تعلق بها
 القدرة اعني المكنات دون الواجب الاول هو الشئ في عبارة المتن على ما علم ان يعلم بغيره او المكن لم ينادركا
 كما لا يخفى كمن يحصل العلم بالدرجة الفاعلين بعد تعلق علم الله تعالى به لانه غير متعلق فيمكن ان ليس عليه تعلق العلم به
 وما يجب ان يعلم من عبارة المتن فاصرة عن ما ادق المقصود بالنسبة الى العلم ان كل الشئ على الموجود او المكن لان
 دائرة العلم مع ما ذكره لا تمنع ويستلزم ان يكون المتغيرات متعلق القدرة ايضا ان يرد به السراج في العلم

هو القدرة آه يعني ان القدرة متعينين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الابداء وتركه وليس بينهما
لازم آه في بحث السبيل لانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون برونات للايجاب وثانها ان شاء فعل
ان لم يتا لم يفعل بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين وان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل لا بد من وجود
لزمه لذاته كزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعمنا منهم ان تركه نفس مستحيل لانفكاك عنه فنقدم الشرطية
الاولى واجب صدق ومقدم الثانية متنع الصدق وكل الشرطيتين مما دعتان في حقه تعا صدق الشرطية
لا يتدرج صدق طرفها ولا ينافي كذا بما لا ينافي المعنى لا ينافي الايجاب فان ولم الفعل امتناع الترك ليس في
ول ينافي الاختيار لنبهته الى ذاتها كما ان العقل ما دام عاقل فمقتضى حسيه كما قرب ابره من عينية لقصد التمهيد
من غير تخلف مع انه يفعل باختياره وامتناع تركه الا كما من سبب كونه عالما بفعل الترك لا ينافي الاختيار
فما شك من يكون علمه حين آه قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهد لا متفق عليه
محل بحث لان مشية الله تعا عندهم عبارة عن علمه تعالى الاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به شرح المكنى
في بحث ارادة الواجب تعالى بمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل
ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا من ان مقدم الشرطية الاول لازم لمعنى
المشككين عبارة عن قصد معنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن ترك
القصد لازما لذاته لم يكن شي من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاول فلا يكون الاتفاق بين الفريقين
الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة آه يعني ان قول المشتق ليس الا مفهوم المحدث الذي هو من حله لطلب
والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم المحدثي ولا كلام في آه
على ذات الواجب ما الكلام النزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته ليعني انه كما ان
حقا انكشاف الاشياء ليس له وذا انما يلحق الى مصفزة رادة هي العلم فكل في حق الواجب كماله وذا انكشاف
تلك الانكشاف وتيرت على آه لبحث ما تيرت على مصفزة العلم فيا وكذا الحال في سائر الصفات لانكشاف في بحث
لا يدل على ذلك فمثلا هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد اقتضاه ثبوت آه يعني ان لا يثبت
اشق الشيء يفتق ثبوت ما اخذ الاشتقاق لانه يفتق ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج في ثبت كون الاشياء
موجودة فلو لم تكن فان انكشاف ذاته تعا بالواجب والموجود لا يفتق وجود الواجب والوجود الذي لا يفتق
في الخارج لاننا امران اعتباران على ما نحن وان اراد انه يفتق ثبوت الماخذ لموصوفه سبب ان صدق

المشتق يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بما خذ الاشتقاق منكم لكن لا يتم عندهم من ثبات وجود الصفات
 يجوز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز العتاف الشيء بالامور الاعتبارية الخارج اجاب عنه
 بعض الفضلاء بان المراد هو المأخذ في المقصود منه ان المعنى الذي يدل على زيادة تلك الصفات قائم بذاته
 كما زعم المعتزلة من انه متكلم كلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور الحقيقية كالاشياء
 والبيانات مما علم ثبوت ما خذ هذه الاوصاف لموصوفه وبن الواجب ليس عالما وقادر اذ ثبوت كون الغير
 مضيا بذاته حكم المقدمة السابقة بالضرورة ثبوته في نفسه فلما ان تصاف الجسم بالبيد ويدل على ثبوت اسو
 الخارج اذ الوجود الربط في الامور الحقيقية فرع الوجود لنفسه فلهذا الحال فيما نحن فيه استنتج وحيث ان كونها
 من الامور الحقيقية غير مسلم عندهم نعم قيل ان التزويد المذكور في كلامهم المحشى قبيح اذ كلام الشارح نص في ان
 لا يحتمل لافل صلا وفيه انه انما يتم لو كان التغيير المحرور في لا يتعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون اجاب
 وان يكون اجابا الى المشتق فتميل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد فرغوا آية تامة لان عندهم من
 وكل ثبات كون الصفات موجودة قوله ليس اذ هم آه يعني لعل المراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له ليس العلم حقيقة
 بل من صفة وتعلق مخصوص من العالم والمعلوم بما يتميز الاشياء وتكثف عندهم الا علم مطلقا حتى يكون بغيره توتا
 اسو لا سواد حقيقة كين راجعا الى ذهب اليه جموع المتكلمين من ان يعلق مخصوص بتغيير العالم عالما والمعلوم معلوما
 قلت يا اباهم قوله يعني يا اباهم ان يكون المراد بذكر انتم العالمية لذاته تعالى فانما ليست صفة حقيقة ايضا عندهم بل
 مخصوصة بتغيير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمع
 فلا يقتضيه العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة فانفس الاضافة متعلم من
 يتكون العلم راسا وبجملته نفس الذات ويستبين لذاته تعلقا بالمعلومات لسمونة العالمية وعلم ان المراد بالعالمية
 هنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشى فيما بعد حيث قال هو اضافة التمييز والاكتشاف التي لسميتها
 المعتزلة عالمية هو تعلق من العالم بالمعلوم ولم ينكروا احدوا انكره ولم عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية
 التي هي حال فقد اثبتنا انها من المعتزلة والحق اننا افلا من الاشاعة وقال لنا صفة لذات الواجب ليست
 موجودة ولا معدومة قائمة بوجودها وتعلق بالمعلومات وهي ليست لبرادة ههنا آية ليست انما هي من ذاتها
 ولم يثبتها احد سواها وبذكرنا في هذا ما قاله المحشى ههنا فانه ينبغي على عدم الفرق بين الحقيقة والظن
 فيه وقيل في توجيهه ان ثبات العالمية ما يلي عاذا ذكر ان العالمية ايضا ليست صفة حقيقة لكونها المراد من قولهم

اشار لان المقصود الاصيل بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا بد من قولها هو في الجواب بل يتم من معنى المخاطبة قوله
 ذلك ان نحل كلام المصنف آه يعني ان الشارح حل كلام المصنف على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا كثر العدد فخرج
 الاخر من الذي ذكره بقوله تعالى ان يخ توفيق التعدد على تغاير ذلك ان نحل كلام المصنف على انه لا يلزم تعدد الصفات
 وان كان يلزم التعدد ولا يخفى في ذلك عدم منافاة للتوحيد لان التثنية تعدد العدد والتغاير وهو عين
 يمكن عين باذكر الشارح بقوله والا وان يقال استحيل آه لا يلزم السؤال المذكور بقوله تعالى ان يخ لان
 السؤال غاير على تقدير نفى التعدد مطلقا نقل عنه وهذا محل موافق لما قاله بعض المحققين بان تقديم علم من
 الواجب لصدقه على صفات الواجب لا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام
 عن المتفرقة فانهم قوله وانما حل الشارح آه امي انما حل الشارح كلام المصنف على نفى التعدد دون نفى تعدد
 الغير لان المشهور بين النعم هو نفى التعدد مطلقا وفي قول الشارح والا في وان يقول هو يلزم التعدد
 الى ما ذكره الحاشي قوله وان لم يلزم الكفر بالعلوم كفر ايضا يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر بالعلوم
 كفر لان لزوم الشيء مع العلم بالترام قوله فلذا قال في الموافقة آه فان تقييده بقوله ولا يعلم يدل على ان
 المخالف على انه ان علم بكفر قوله ولا شك ان لزوم الذاتية لا انتقال من اجلي ابدىيات هذا انما يتم بقوله
 بالانتقال للمعنى الحقيقي واما انما قال بالاشراق وتعلق على نقل عن بعض النصارى خلافا لعمدة في تفسيرهم فذكره
 بقوله على ان قوله على ما من الله الاله واحد يعني انهم انما كفروا بالثلاث الالهة الثلاثة لانهم شبهوا التعدد بالثلاثية
 انما سموا الالهة الثلاثة انهم واني اثبت في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح فخرجت صفته استحقاق
 التخصيص انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في البيت الموافق انه لا خلاف في مسئلة
 توحيد واجب الوجود الاثنوية دون الوثنية اى النصارى فاذا ذكره الحاشي كانوا يقولون بانه ذات ثلثة ممكن
 اذ لا اشتراك في الالهية ليس استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذاتا متحدة لا حاجة اليها انما يتجدد
 البسود كلف في تخصيصهم فاصحاب كبرية صفات نقل عنه قال الامام الرازي في تفسيره المتكلمون قول النصارى ان ثلثة
 باسمهم يقولون يا قوم الاله بثلثة ذات واحد والابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب على ما
 انتهى كلامه معنى الجواب المذكور بقوله وجوابه مبنى على هذا التفسير لما لو فسر قول النصارى ان ثلثة ذات ثلثة
 الالهة الثلاثة السبع الاربعة وليشده قوله تعالى انت قلت فلان اتخذوني وامى الامين من ان يخرجكم من غير علم ولا
 عليه يقولون بذات ثلثة قوله ايضا ترتب آه مبنى ان ترتب الحكم على الشيء يدل على ان ثلثة الاشياء متحدة في الحكم

كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب الحكم القطع على السارق والسارقة يدل على
ان علم القطع السرقه كذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان المشاكك ثلثة يدل على ان علمه
كفرهم هو القول بان ثلث فان كان علمه الحكم مخضري الزامه تعين الزام الكفر منهم لانهم يحكون عليهم بالكفر
قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزوم ذلك قوله بالافهم
آه الاقنوم الاصل قال بجوهري حسبها انها وبعده قيل انها يونانية وكانهم سمو الامور الثلثة اصولا لانها متصلا
منوط بها النظام العالم وجوده ولانها اصول الالهية قوله قد يوجب بان يميل قال في شرح المقاصد اقتضاهم
على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر غير محالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة اربعة اقسام
اسم والبصر الى العلم انتهى وجه جمع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الجمع
بالقدرة دون العلم محالة اخرى والا فان يقال كانه يميل منهم الى معنى ماسوي العلم والحيوة قوله لكن لا يلائم
بالقدرة ما آه وكذا لا يلائم انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقال قوله ولو قطع
النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى الاتحاد في الخارج فواحد هو الذات
سكن ان يقال قولهم بالقدرة الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولكن في ات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات طالع نقاش في تفسير فريدين بالاب بالذات وبالابن العلم وروح القدس
الحيوة قوله العدد هو الحكم المنفصل آه الحكم هو العلم من الذي يمكن له ان يكون في غير شئ فان كان من اجزاء شئ مشترك
في موضع يكون اياه لاحدا وانما ياتي الاخر كانه نقطتين خطين سطحين مسطحين سطحين مسطحين متوصل وان
لم يكن من اجزاء فهو منفصل هو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعه كان انها اربعة من عشرة الى السائل
وانه الاربعه من السالم لا من السادس لانك لا تفصل بينه الا في الواحد فلا يكون عددا واما بل ليس
او الوجوده تفصله الالهية ولذا قالوا انه من قبل كيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند
المحققين قوله ولذا فسر احدى الاجل ان الواحد ليس كمن منفصل العدد هو الحكم المنفصل فهو العدد بما هو نصف مجموع شئ
اي جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدا وليس له جانب تحته والاشان عددا ونصف
الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد الثلثة وتس على ذلك قوله فكلما اشاع آه اجعله الواحد من ثلث العدد
على ذلك فسر احدى الاجل ان الواحد ليس كمن منفصل العدد هو الحكم المنفصل فهو العدد بما هو نصف مجموع شئ
اي جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدا وليس له جانب تحته والاشان عددا ونصف
الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد الثلثة وتس على ذلك قوله فكلما اشاع آه اجعله الواحد من ثلث العدد

مرتبة من حداث مبدئها تلك المرتبة مثلا للثلاثة عشر وحداث الاثنان كاسته واربعه وكسبعة وثلاثة الى غير
 ذلك لا يمكن تصور السبعة بكنهه من الغلبة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل حدة من حداثها من غير
 بخصوصيات الاعداد والعدد بوجهتها فحققت حقيقة السبعة بلا شبهة ودر بالاسند ان كيا السبعة من الاعداد
 وان نية ليس بأولى من كيهما من الثلاثة والسبعة فان كبت عن بعضها الزم الترجيح بلا مرجح وان كبت عن كل
 استثناء انتهى عما هو دال له لان كل واحد منها كان مستقويا فيستغنى عما عداهما اجاب بعض الفضلاء بان المراد بان
 ما هو في حكم الخبر في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالخبر وبالعلة وتروى او هو من قبيل اجزاء الكلام على ما علم من قوله
 وقد يجاب ايضا بان القديم آه يعني نسخ للمازلة اى لا يتم لزوم تعدد القدام لان القديم ازل في قائم بنفسه غير محتاج
 الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازالة التبدل
 لوجوده وان المعنى الاعم اعمى الا ابتداءه صلاح قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اى لو سلم ان القديم لا ابتداء
 لوجوده سواء كان قائما بنفسه ولا فلا يتم استحالة فان استحيل تعدد القدام بالقديم الذاتي وهو عدم الاحتياج
 الغير لاستقلاله تعددها بالذات وهو مناف للتوحيد وان القدام المطلقة الساتلة للقديم الذاتي والازالة
 المفسرة بالايكون بسبوقا لعدم عدم استقلاله تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافي ترتيب الاشياء
 بقول بالقديم الكثرة والازالة من منخرعات الفلاسفة المتفرج على كونه تعاوجا بالذات قوله قد سبق ما مضى
 سبق في المشرح ان القول باسكان الصفات نياتي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى الوجود بالعدم ولا يخفى عليك
 ان القول بخاصة هذه الكلية هو من القول بعدم إمكانها لانه يستلزم تعدد الواجب انه بخلاف مقتضى
 تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن بسوق بالقصد الاختيار فهو حادث وفي عبارة اشراج شعاع
 بذلك حيث قال لا استحالة في قدم الممكن آه قوله بقديم السبعة قالوا ان السبعة صفة واحدة اتمية يتناول جميع
 ما شاء الله بها من حيث انها حدث والارادة حادثة متحدة بجهة المراد كذا في شرح المقاصد قوله فيسوق القدر
 الشك قالوا انكم انتم من الحروف المسموعة حادث ومع حادثة قائم بذات الله تعالى انه قول الله لا كلامه الى ما
 كلامه قدرته على التكلم هو قديم قوله حادث غير محدث وفروا بينهما بان كل لا ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث
 بالقدرة غير محدث وان كان مابنا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتفريق
 المذكور آه اى المذكور بقوله ولصوت به القاصم سبب الكرامة الى نفى قدم الصفات غير خط او لو كان في ما سبب الى نفى القدم
 بصوت به القاصم لوجب الصفات مطلقا لان الصوتية في اثبات بعض الضايان فظلم ان نفهم قدمها ليس بصوت به



الاصح

هذا المقام بل لا يخرج من لفظ المحقق والجليل في تفصيل التفرع كلام لا يحسن بسا على ان الكمية قوله قالوا اسي
 بينا صحت التفسير المذكور بان ما خرج من العرف واللفظ لا يكاد اقل ما في الدائرة غير زيد فصدق ان لم يكن
 فيما شخص خرج انما زاد في قدرة فلو كان يخرج غير الكل الصفة غير الموصوف لكانت كذا ما حصل الجواب ان
 المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والالزام ان لا يغير زيد ثوبه وسمته الدار هو ما قبل قوله
 سوارا كان يجب لوجوده اشارة الى بيان وجه تفسير الشرح قوله بحيث يتصور وجود واحد بما آو به قوله اي يمكن الانفكاك
 بينها في انما مفرقها بشارة الى بيان امكان الانفكاك بينهما اعم من ان يكون بحسب لوجود بان يتصور وجودها
 مع عدم الاخر وبحسب بغير بيان تحيزا صديهما في حيز لم تحيز الاخر فيه لانما لو سمى قوله يتصور وجودا واحدا مع عدم الاخر
 من اختصاص امكان الانفكاك بحسب لوجود قوله فلا يراد ان ينقض لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب لوجود
 لكونها قد بينت عدم نيائي التقدم على ما لم يكن يمكن الانفكاك بينهما بحسب تحيز ضرورة انها لو وجد الكا ما تحيز بغير
 قال بعض الفضلاء ان هذا النقص انما يرد لو اراد بالامكان الامكان الواقعي دون الذاتي اذا تقدم نيائي الامكان
 الواقعي لا الذاتي انتهى كلامه قول لو اراد بالامكان الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه
 يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذي لا يكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اراد بالامكان الانفكاك
 من الجائدين لزم النفاية بين الصفات بعضها مع بعض الامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات
 مع قطع النظر عن محله قوله لكن يرد الامكان المفروضان ذلك الجرح وان المفروضان كالعقول النفوس التي
 اثبتنا الصلافة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الآخر لعدم تحيزهما قوله فليتل على وجه
 التامل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب لوجود والنقصان المذكور من صفات عدم حقيقة مادة النقص
 يجب ان تكون متحققة لان انقص مدعى لا بد له من اثبات مادة النقص لا كيفية مجرد الفرض ما قاله بعض الفضلاء
 من ان النقص لا يرد بالمكن لا بالمتع ولا شك ان عدم الاله متع فلا يراد النقص بالامكان المفروضين بخلاف بعض
 القديمين فانما يمكن ان نظرا الى انما فليس لانه على تقدير تسليم كفاية امكانه ان نقص لا فربح الامرين بحسب النقص
 في ان جميع صفات النقص لا يرد عند التمكن من النظر الى ذاتها مع قطع النظر عما سواه كما لا يخفى قوله
 كان عدم الانفكاك كذا في ان الشرح لما كان بعد بيان ان الصفات لا انفكاك الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما
 بحسب بغير ما بين عدم الانفكاك بحسب لوجوده بل هو البان لانه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب بغير كان ضرورة عدم
 كونها تحيز قوله لا يخرج من ان لم يكن عدم الفرض لكونه ظاهرا في عدم الانفكاك بحسب لوجود غير كاف لانما يتحقق

التقديرين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف في انقضاء الوجود لولا
 اكتفى الشايع بقوله فانهم قالوا قال لا بد من شي لا يشترط عاتده لاحاب ان الصفات منها ما علم
 الموصوف كالوجود ومنها ما هي غير موصوفة كصفات الامثال من كنهها
 ودرزها ومنها ما لا عين لا تفرق وهي ما يتخلف انفكاك عنه بوجه من الوجود كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
 الصفات النفسية بعد تلبسها على ان المتأخرين يجوز ان الانفكاك بينها بوجه من الوجود وعلى هذا تفكك صفات
 النفسانية لما اتفق انفكاك بعضها عن بعض لم يقبل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غير ما كذا في شرح المصنف
 وبما ذكرنا طهر كلف ان ما قال في فصل المحشي الظاهر انهم لم يقيروا بالبنائة الصفات المحدثة لموصوفها كلاما لم يلبسوا
 وبهذا يظهر اه اى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة فلهذا ان يستدل لهم السابق اعني انه يقال في اللغة
 والعرف ما في الارب غير زيد مع انه انزيا وقدرة ليس صحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف
 اذ قد اتفق زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحجة والمشيئة وغير ما مع صدق ذلك كلام قولهم
 قد عرفت ان المراد اه يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير الشايع قوله ويمكن ان يعذر بتبعه وجوب
 احدهما مع عدم الاخر بقوله اى يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا لما يقيم من تخصيصه لان انفكاك
 الوجود وقبول المراد امكان الانفكاك من الجانبيين لان انقضاء العالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع
 عن العالم في الوجود او يمكن جوده مع عدم العالم فينفك العالم عن الصانع في الخير فان العالم مخير في خيره واسباب
 الصانع مخير في حاله لا يخير على دأبه تعاود لا يرد الاشكال بغير من مع الحل او ينفك الحل عن العن في الوجود
 لعدم العن مع بقائه الحل فينفك العن عن الحل في الخير فان خيرا العن هو الحل وخيرا الحل مكانه فاقاله ان انفكاك كلي
 ان انقضاء العن مع الحل باق ليس من شأنه فلهذا التدبر قال بعض الفضلاء في هذا الجواب ان الاستقيم على ما هو مقرر
 محقق عندهم من ان كلمة او التعريف التفسير من الرتبة حاصله ان لا يرد بان متسا من المحرر حديثا ومنها آخر حديثا
 فالمعنى حينئذ ان متسا من المتغايرين جدا يمكن الانفكاك بينهما من الجانبيين في الوجود ومتسا منهما ما يمكن الانفكاك بينهما من
 الجانبيين في الخير فلو الاشكال على ما ارتضاه قولنا انما يرد ان الاستقيم متسا من كلمة او ليس كيف وهو غير ذكر في تعريف
 الشايع بل مستفاد من كلف الانفكاك في التعريف غير مفيد بقيد في الوجود او في الخير حيث قال يمكن الانفكاك
 بينهما فلهذا ينبغي ان يكون الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذ اخذ
 كلمة او في التعريف كما قال الصنم الخيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الخير لا يمكن التعميم حينئذ في

او لتقسيم لا لفردي تامل قوله نعم يرد الاشكال اسي يرد الاشكال بالعالم مع الصلح لو اردنا ان نقول ان
 على من قال العجز ان ما يمكن ان يكون كذا في عدم هو في حيز عدم امكان الصلح ان العالم مع الصلح ان
 الاستحالة عند متساوي لا في العجز ايضا لا متناع تحيزه وان كان يمكن ان يكون كذا في العالم مع الصلح ان العالم مع الصلح ان
 معلوم اردوا له يعني اصل مرادهم بجزاز ان لا يكون كذا في العالم مع الصلح ان العالم مع الصلح ان
 مستقوما وحاصلا فلا يكون الصفات متعارفة للذات لا متناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعاود لا
 بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا يجوز بالنسبة الى الكل لا متناع ان لا يكون
 الكل مستقوما به ولا يتحقق بالعالم مع الصلح لان العالم غير قائم بالصلح ولا بجمله لا متقوم به لا متناع ان
 يكون الصلح محلا للعالم او محلا لجمله او جزا من شي وكذا لا يرد النقض لبعض النسبة الى الكل لا يجوز ان لا يتم
 البعض بالكل بان ينفرد مع بقا محله فيكون غير من قوله قلت مثله آه حاصله ان لفظ امكان لا ينافي
 لا يدل على المعنى المذكور بان الاخصيص تخصيص ما هو من خارج لا يخرج مواد النقض فلهذا يجوز تخصيص كل تعريف
 اعم وتعميم كل تعريف اخص لا محل تخصيص المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد آه اسي مع كونه ملائمة
 اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه الشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا في حيزه مع عدم جواز ان لا يكون محله
 مستقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة لجملتها مع كونه متعارفة له بالاتفاق
 وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان الاعراض
 لا يبقى زمانين قبل توجبه قوله على انه يرد عليه الشخص ان الشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بجمله مع انه محله
 بالاتفاق فيما نه حينئذ اخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراجه بالذکر فيمكن ان يرد على كلام المحقق ان
 النقض لا بد ان يكون موجودة وعلى تقدير وجودها لم ان يقولوا ان الشخص الاعراض اللازمة لا يكون متعارفة
 لها لقوله يرد عليه من صرحوا بان الكلام آه يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام لعدم
 المتعارفة انها حوزي الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل التباين القديمة على صرح في الشرح وبهذا
 الاضرب بانها باعتبار كون القديمة اخص من القديمة من حيث المفهوم والامن حيث الصدق متساويان في ضرورة
 لا لازم من الصفات الواجب على تقدير الاعراض لا يوجد الذات بذاتها لا لزمها و قد ما تنفع الصلح كما علم
 قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحديثة والمحل على ما هو المشهور من الشيخ من ان كل صفة لاتعبر
 بالمعروف كالجوز من الكل انتهى كلامه فيه ان الشرح قد صرح في صدر الدرس بان الكلام في الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات الحديثة فالناسبان لوجود الاعتراس سوا تعالما قرة او لاولى ان ذكره من عدم
مخارة الصفات الحديثة لم ينقل عن شيخ الاشعري وان كان الدليل لقيصينه كيف وهو مخالف لما قرر عنده
بجدد الاعراض او يتحقق حينئذ الالفكاك من جانب الموصوف بحسب لوجود وجانب انصفه بحسب التميز قوله هو اذ
جواب سوال تقدير ان الفكاك انصفات اللازمة بل تقديرية عن الذات يمكن بالقياس اذ انما وان منع زوا
وقد صاعن الالفكاك والاتساع بالخبر لاني في الامكان الذاتي وحاصل الينع ان المراد بامكان الالفكاك جوا
الفكاك احد صاعن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الالفكاك عني الالفكاك الوقوعي هو هنا منتف لان لزوم انتفاء
مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب ذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافي في التغير لزم ان
لا يكون الذات متغيرا للعرضي للارام اقول في جوابه ان المراد بالالفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب لوجود او بحسب
فاضمم حتى كلامه يعني ان العرضي للارام متغيرا لمحل للتحقق الالفكاك بينما من جانب احد التميز لان خبر المحل متغيرا
العرضي كما لا يخفى قوله لان كليتين ايه بيان لقرينة الدالة على ان المراد العرضي والمحل التميز يعني ان الكلام
في التميزين هما لا يكونان الا موجودين فلهذه قرينة على ان المراد العرضي والمحل التميزين لان كليتين غير موجودين
في الخارج قوله وعدم تصور هذا العرضي ايه لان العرضي التميزي من جهة شخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث
كونه جزئيا بل من محله قوله وبه يظلم ايه ايه بان اعتبار صفات الاضافة يستلزم ان لا يكون بين ابعده والمحل
تعاير بغير محل ما ذكره بقوله والعالم قد تصور ايه لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلوما للمحل لا يتصور
تصور احد المتصانفين بل من الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن صف الاضافة غير معتد كونه
متعارفا للصانع لان صف الاضافة متبعية على ما عرفت لا سائل قول الجواب على انتقاص العالم مع الصانع على تقدير
ارادة محو الالفكاك من الجانبيين ثم بقوله المراد امكان تصور وجود كل متصانف على ما لا يخفى ايه على ذلك تقدير
لا بد لانتقاص التميز من الكل بالصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الالفكاك من احد الجانبيين فاعتبار صف الاضافة
جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبادة المتنازع حيث عبر عن الجواب انما بقوله بخلاف الجواز اكل بالصفة
عن ايه واستصوره وموتمة بانه تمته الجواب السابق ميل على ما قلنا قول شيخ الجواب بل اعتبر صف الاضافة حيث حصل
عكاه قبله فان قبله والجواب الاول قوله ولو اعتبرتموه والجواب انما بالشار الى بطلان بخلاف الجواز اكل ما ذكره عليه السلام
من اعتبار الاضافة خلل في قول المتنازع والعالم قد تصور موجودا ثم يطلب ايه لانه جواب متعلق بل اعتبار الاضافة
كما قلنا في الفصل الحاشي انت خبير بان صف الاضافة في صورة العالم بالصفة الى الصانع لان فرضنا تقديره بامتناع

اقامة البرهان كان الكلام هنا مبني على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار حروف العلية والحلولية
فان العلية والحلولية غير متطابقت وبمعنى الاضافة في صحة الكل الجزاء والعلية والحلولية وكذا ذلك فان
وصف الاضافة محقق لا يخرج عن ابطال الشايع هنا كمنبأ على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه
فلا اشكال في صحة ما قلنا من ان البرهان لا يصدق بوجوده لكل ثم يطلب البرهان جوا جزاء ففهم وصف الاضافة
فيه ايضا فمضى مثل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير من قوله لكن مع وعلية ان مجرد التناظر لا يحجب خذلان
البرهان من عبارة الشايع ان التناظر لا يحجب المفهوم شرط لا فائدة له لا يبيد بونه لانه كاف فيه لكل ان
بمعنى التناظر في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول اذ اراد اعلى للغير من الموضوع فانقص بالمثل المذكور غير اذ لو
مفهوم المحمول جز من مفهوم الموضوع اقل العلم ان تفسير الحمل لا يتحد في الهوية والتناظر في المفهوم لا يصح
الاعتدال في نقل شرط كل ما يتناظرنا المعنى ان اصدقا عليه اذ واحدة والتحقيق ما ذكره حاشي شرح التوجيه
ان كل الكليات سواء كانت في الشخصيات سواء كانت كذا قيل قوله بل ان انا فيه تجميع فضل وقع في
نسخ الحاشي بل ان انا فيه نقل في غير فضل بالبناء المحبة ومنها حينئذ التجميع فالحل اذ فافادة فيه يؤيده
ان نقل عنه من مثل ان انا فيه حيث قال كافي قوله تعالى كل نفس لما عليها حافظ لان لما يحسن الاستدلال وحده
اللام في كل واحد من نسخ بل ان انا فيه باللام المتصل مع التوافق قوله فضل بالبناء المحبة ففهم وصف الاضافة
فضل لا من التوافق بل من نسخ التجميع نقل قوله فلا يكون عطفاً مثل ان يقال ان مسطوف على توكرا مسطوفاً
او لا لو كان لا احد غير غير ان يكون الواحد غير نفسه ان يكون العشرة بدنه او مسطوف على ضمير كان
في نسخ التجميع اشرح بل لفظ صاير فيكون المكان كون العشرة بدنه كل ذلك نصف ونصف نقل عنه قد يراد
نرم ان يكون العشرة بدنه على ما يكون مسطوفاً على توكرا على تقدير ان انا فيه يكون مسطوفاً على قوله لانه العشرة حينئذ
لا يكون مقتضى باللام بل لا يصدق عليه من المعلوم حتى يعني انه ان صدق باللام انه لا يكون وبالمعلوم لكن
لا يصدق عليه من المعلوم بل لا يصدق عليه من المعلوم حتى يعني انه ان صدق باللام انه لا يكون وبالمعلوم لكن
فان لازم من المعلوم عند التمسك جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان لازم غير المعلوم ثم ان يكون المعلوم
حينئذ لا يكون لازم غير او يمكن ان غير التيقن التيقن بان يقال ان لم لو كان الواحد غير العشرة بدنه
كذلك في كل واحد من المعلوم بل لا يكون المعلوم بدنه قوله لا يصدق لنفسه اي العينية حتى يراد من
اللفظية هي تلك ان لم من مفسرة الموصوفه غير موقوف ان كجزء من العشرة عدم تحققها بل يستلزم

ولو كان مغايراً لما يلزم مغايرة لنفسه بل يلزم الجواب بان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت لنفسه أو لا وكفى
 يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان له واحد مغايراً لما يلزم مغايرة لنفسه لان
 المغايرة الشيء لما ليس غره او لو كان مغايراً لم يلزم التصاف بالغيرية والا غيرية بالنسبة الى شيء واحد فالجواب بان
 يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدنه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالحجة مغايرة آفة
 يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يدرئ له مغايرتها لنفسها قوله فان العلم تعلقات آفة حاصله من تعلقات
 علمية تتألف على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيداً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من
 الازليات والمتجددات لكن تعلقاتها الازلية بالمتجددات باعتبار انها متجددة اي من غير ان يكون مقيداً بالزمان
 بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكليّة الغير المتجددة على مرتبة حقيقة هذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
 ضرورة عدم تناسل متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكليّة الازلية والمتجددة كشموله الممكن والموجود
 وتعلقاتها في الازل محقة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان حال الاستقبال هذه التعلقات حاو
 قنانية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها ونهايتها سواء كانت محققة ومتعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود
 ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الزمان تبدلها بتبدل ذات الاجاب من حقيقة الى حقيقة محلي اذ عمت انفسها
 لان ذلك لا يوجب تغيراً في حقيقة العلم بل في متعلقاتها اعني في مواضعها ولا منافاة بين ما عليه الجمهور وسواء
 بعض المحققين ان علمه تتألف بالمتجددات بانها وجدت العلم بانها متجددة واحدة فلا حاجة الى اثبات تعلقات
 حاوثة لعلمه تتألف بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيد سجد فلان زيدا فاضته حصول العلم بعلمه سابقاً
 انه دخل الازل ان اذا كان علمه في سجد زيدا فاضته زلية له انما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الازل
 العقلة من الاول الباري تعالى يتبع العقلة علمه يكون علمه بانه وجه من علمه بانه سيوجد انما حال قنانية بالفعل
 لان كل ما لتعلقات غير قنانية بالقرينة يعني انه لا يتيسر الى حد لا يتصور قوة تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير
 قنانية بهذا المعنى على ما في التحقيق ان مقدرات الله تتألف غير قنانية وبها فز ما نفع اقاله انما من المحسوس من
 ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها متجددة او باعتبار انها وجدت الازل وقبل قنانية بزمان تطيق فيكون
 تعلقات العلم بذلك ايضا قنانية سواء كانت التعلقات آرية او متجددة اذ ليس في قوله العلم تعلقات قد غير
 قنانية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان العلم لتعلقات غير قنانية بالنسبة الى كل واحد من
 الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكره من معناه ان تعلقاته غير قنانية بالنسبة الى مجموع الازليات

والقدرة والاشياء ان مجموع الازليات والقدرة غير متناهية كما لا يخفى قوله بحملها ممكن الوجودية
 القدرة صفة تجعل المقدرات ممكن الوجودية الصادرة من الفعل بمعنى انها صفة بائنة التام والواجب
 الفعل للمعنى انها تجعل المقدرات ممكن الوجود في نفسها لان لا مكان ينفى استوار الطرفين بالنسبة
 ذاتها من الممكن بل ان القدرة به يقال انه مقدور لانه ممكن في ذلك ليس بمقدور لانه ممكن او واجب بل ان يكون
 اثر القدرة ومحصل الكلام ان التمكن في فترة افرق من من حيث التكوين صفة متعارفة للقدرة والارادة
 ومنهم المصنف ومنهم من نفاه ومن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة اثرها والواجب ان
 الفعل التكوين صفة من شأنها الابدان بالفضل بمعنى ان الممكن انما تعلق القدرة به في الازل ومع صفة
 عنه ان التبع يتعلق بالارادة احد جانبيه تعلق التكوين باليجاد فوجد فعل في العلاقات القدرة كلها قديمة
 غير متناهية بالفضل ان الكلمات التي يصح صدور ما من الواجب غير متناهية وان افون التكوين فالاولى القدرة
 صفة من شأنها الابدان بالامتداد والقدرة من شأنها الازم لا مكانها الذي لانه اذا كان الطرفان متولين صلح كل منهما
 اثره على الفعل حتى يصح صدور ما من الواجب صفة من الفعل اسل المخصص وهو الارادة
 فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هو لا يفرق قوتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل باليجاد والقدرة
 كسب الارادة اذا تعلق وجعل القدرة فيما لا يزال فالقدرة وتعلقها بالقدرة عندهم ولا حاجتي حدث
 الكلمات الى امر آخر فندم يكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال
 غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاب المقدرات بمعنى ان الارادة اذ اوج احاطت
 ولكن تعلق القدرة باليجاد فوجد فعل في العلاقات القدرة حادثة بحسب جهة المقدرات فندم مقدرات
 متناهية بالفعل ضرورة تنافي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنسب الى حادثة تصدق تعلق القدرة
 كلام المحقق في القول على انه ينبغي ان التكوين ان القدرة تعلق بها كذا يصح صدور الكلمات عن الفعل
 تلك العلاقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تنافي الكلمات وتعلق ثمان حادثة بما يوجد مقدور ادنى
 الحادثة بعد تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه العلاقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقها
 قوله فذكر التبيين على الترادف في الاولي حينئذ ذكر باستصلا بالقدرة قوله وعلى جهة الاطلاق المعنى ان القدرة
 قديمة على انما يصح اطلاقا على الله تعالى بحسب ما يصح ان يقال ان القدرة صفة له تعالى لا معنى لاصح الاطلاق
 اشترى منه عليه السلام ما قاله الفاضل في الجليل ان كون الماخذ صفة له تعالى لا يدل على جهة الاطلاق فيكون الله

فان الاطلاق موقوف علی الاذن الشرعی الایری من الاستواء والوجه المیده القدم صفته لا تسامح مع
صححة اطلاق الاستوی غیر ذلک علیہ عندنا قوله وبما صفتان غیر العلم ای بما صفتان اذنان علی الذات
یکشف بها السموات والبصرات کما یکشف لنا بادی باقین اصغیر من غیر ان یمکن علی سبیل الانضباط
او وصول الهواء ونحوه ان العلم فاما اذا علمنا علما تاما جلیا لمشی ثم البصرناه وسمنا به نجد بالبدن فواضح
الحال یمکن فنعلم بالبصره ان الحالة الانشائية مشغولة علی امرنا ومع العلم میما مذکرت لا یمکن البصائر قوله عند
الاشاعة وایکسوس المستخرجه والکرامیه قال فی شرح المقاصد الا ان لم یکن فی رضم علی قاعدة الاستدلال او حسابا
من انه علم المحسوس بخلاف ان یمکن من حیثها الی صفته العلم ویکون السمع علما بالسموات والبصر علما بالبصرات
وانما اثبت صفحتین فی الذنن لان القرآن الا لا ویمت حکوین مع انه یمکن ان تصافه فی سبیل حاجته الی ان یفهم
داد لهما غیر سم آدای فلا سفة الاسلام وکلمی ابو الحسین البصری العلم بالبصرات من حیث تعلقه علی حیکل
سببا لا نکشف انعام الذی یمکن ان یجدها استنادا یمکن کما استعمل حاصل کما یعمل فی العلم بالنسبة الی السموات
والبصرات تعلیقین متعلق ان ذی سبب انکشاف انکشافا جلیا شبیها بالانکشاف المتعلق الذی یمکن ان یجدها استنادا
وعلق آخر حادث یمحصل بعد حدوثها انکشافا جلیا شبیها بالانکشاف المتعلق الذی یمکن ان یجدها بعد
استنادا کما استعمل لمدکورین فهو باعتبار ذین التعلیقین یعنی السمع والبصر قوله فی سبیل الاستدلال العلم واما
للعلم بعلقا انما یحدث بعد ثبوت قوله ومن مشک سبب آدای من مشک باثبات اصغیر من العلم فیرید ان
یعقل بالذوق واثم العلم وانه تعالی ضروره ان العلم بالذوقات والشرکات والمطلوبات یمکن ان یمکن وجودها
الذوق واثم العلم فاما یمکن بعد وجودها فکون هذه الصفات متعارفة العلم فی ان تعالی فیها تحضر الحقائق عند السمع
قال لیس سبب قدس سره فی مخرج المواقف وانما یوصف بالشم والذوق والشم بعد ذم ویرید فی نقل بعض
قال بعض المحققین الاول ان یقال لما ویرد النقل بها انما یذکر عرفنا انها لا یکنان بالاشیاء المعنویة فواضح
بعدم الوقوف علی حقیقتها قوله عند من لا یقول بالذوق ان نقل عنه انما یضاهی علی ذم من لا یقول بالذوق
مطلقا بل علی الآخرین منهم کما مرنا قوله اخر من علیه داحله ان الارادة الی من شأنها تخصیص عند خلق
ان استادی نسبتها الی التعلیقین اعنی تعلیق الفصل والتركیة تحتاج الی خفض الالزام التبریح لا مع فی فصل العلم
الی ذلک لخفض فیلزم التمسک بالذوق ان لم یساو من شأنها التعلیق بحاجت وادیه الذوق فی العلم
ولفی الاختیار بین صحة الفصل والترك الذی اثبتہ الشیخ الاشرعی ضروره ان احد الطرفين لا یمکن الارادة والذوق

[illegible]

فالتسلسل فيما ليس بمحال فيه نال قوله حقيقة أي تحقيق ان العلم غير الصفقة التي ترجع احد التقديرين بالواقع
لو كان معينا فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين اعلم بنفسه حقيقة المقدر او اعلم بتوقعه وجوده في الخارج
وكلها لا يصيران محصيا اما الاول فلا نه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الحكم في التصنع والواجب فلا يكون
محصيا له هو ظاهر واما الثاني فلان اعلم بوقوع اشئ فرج ذابح كونه عارضا في الحال او الاستقبال فان
المعلوم هو الاصل اعلم منه فانه دخل في حكمه سواء كان متقدما عليه هو الفعل او مخرعا عنه وهو الواقع
والصورة والحكاية عن الشيء فرج ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء تلك الحقيقة التي تعلق به اعلم لا يكون محال
جلا واذ كان اعلم بوقوع اشئ فرج كون اشئ عارضا فلا يكون عين الازالة التي كون الشيء عارضا فرج كون
له وباحترامك انفع ما قيل ان يكون اعلم تصور او تصديقا انما يتم في العلم المحصور وعلم الله تعالى بصور
الذات المراد بالتصور والتصديق اهو قسمين للعلم المحصور اعني الصورة وبكامله بدون الحكم ابع الحكم بالاعلم
حقيقة اشئ او اعلم بوقوعه كان محصورا او محصورا وانفع ايضا ما قيل ان لا يتم ان التصديق فرج الواقع واما
يكون كذلك لو كان اذ ان الماضي مستبقي القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة فطاعة او مطلقه حاة
او مستعدة بالزمان لا يستحيل فلا يكون التصديق بها فرج وقوعها لان التصديق على غير التقدير وان لم يكن فرجا
لوقوعه بجهة لا خروجه في الوجود ولكنه فرج ما يلحقه الذي ذكرناه او معنى كونه ظاهرا وحكاية عما هو في التقدير
لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الاقدام مني هنا بحث وهو ما ذكره صاحب الفقه المحصل ان في خلاف
لما تقدم عندهم من ان العلم المستند قد يوجب ان يقع نال قوله به ينبغي قول الحكم الذي ما ذكرنا من ان اعلم
بالواقع سواء كان متقدما عليه ومتاخرا عنه انفع ما قيل الحكم ان اعلم ان يقع وجود الاشياء في العلم المتفصلا
يكون مستفادا من العلم الخارجي يعلمنا بالاشياء الخارجية من العلم الفعلي الا انه يكون الوجود الخارجي مستفادا
منه كما تصور اول الامر ثم يحصل له علمه تعالى من قبل الفعل او يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون لها
بغيره ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في الواقع فانه لا يتصور ان يقع العلم ان الوجود له ان ليس ظاهرا وحكاية
وهو لا بد ان المراد بالعلم ليس تعالى في الوجود الخارجي هو التحقيق لانه مقدم عليه في العلم لكنه لا يصير به البعد
مرجحا لوقوع المقدر كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال له من يرد ان يقال له لا يرد من عدم كون العلم
المقدر به اعلم لوقوعه مرجحا ان لا يكون اعلم مطلقا مرجحا لانه ان كان في الخارج مرجحا لوقوعه يكون
فرجا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل صلا و اعلم باعية من العلم فلا وحكاية عنه هو ظاهر

بعض الغطاء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجعاً الى ما كان مراعاة المصلحة واجبة عليه ليس لك كما بين في محله يجوز
ان تترك ما فيه المصلحة ويضل بالمصلحة فيه فلا يكون مخصصاً لشيء فيكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال
قوله ان قلت يلزم انه لا يخفى ان هذا انما يريد ان يفسر قوله ولا مطلوب بان لا يكون مضطرباً في افعاله بل يكون
افعاله على نسق واحد انما هو مفروض كونه مطلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجاد محبوب الطبيعة في افعاله غير خاد
فيما هيئتة يكون معنى كونه تعالى مراداً ليس له كما ستر افعاله وليس له ما هو فيه ولا مطلوب الطبيعة فيما بل هيئتة
فهيئتة يكون لاجباً الى نفى كون المصادفة صفة ثابتة زائدة على افعاله بل انما قال الشارح في مخرج المقاصد
الاختلاف في ان هذا موافق للفلاسفة في نفى كون الواجب مراداً على افعاله على سبيل المقصد والاختيار ثم ان قوله
ان قلت يلزم منه ان يكون الجاد مراداً بقرينة ان هذه السلوب حقيقة في الجاد فلو كان الاصل كونه السلوب
كافياً في كونه تعالى مراداً ان يكون الجاد مراداً بقرينة جواب المحشى موافق له وهو ان هذه القرينة ارادة الواجب
ان هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب في خبره فكون الجاد ليس المذكور ولا سلب ولا مطلوب لا يستلزم كونه
مراداً قال بعض الفضلاء ان المقصود المستتر في انه لو كمن مجرد ذلك في صحة اطلاق المراد على الواجب لاصح اطلاقه
على ما لا يتحقق بالواجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشى حينئذ غير تام اقول بهذا التفسير فاصح
لا يتم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق من الجاد لان المراد بصحة الاطلاق كون الواجب
غير مكره ولا سلب ولا مطلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك بل لا يشترط ذلك بل ان ليس مكره ولا سلب ولا مطلوب
بإرادة المعتبر لارجح الواجب كما قلنا ان او رد السؤال بان الجاد ايضا مستفيع بعدم الكره والاستحسان لمحبته فيكون
ان يكون مراداً يكون السؤال موجبا لوجوب ما احببه المحشى الى غيره بان تعريف صادق على الجاد فليعلم ان يكون
مراداً هو فاسد لعدم صدق التعريف عليه مرة اخذ الواجب في التعريف قد برفاهة وحق قوله نعم وانه ينبغي ان يكون
الارادة بهذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون حجة تخصيص احد المتدوين بالواقع في بعض الاوقات لا يستتبعها
الى كل الامكان والمقدرة على السواء كما لا يخفى قوله ان يزيد في ان المراد من السلب عدم كونه مكرها
وسلباً في مطلوبه في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكونه اتصال حينئذ مستقضى انه من غير ان يكون مطلوب
صحة ما يوجب اتصاله في كل حال بل لا راداة بالسلب المذكورة اثبت المشية فليكن في المرجح قوله العارض غير
مستلزم من ان تختلف المراد من الارادة جازم عند عدم العلم بكون ان السلب كما اراد ايمان الكافر وطاعة الكافر
فليكن في بعض السبلات المتعارضة وغير قرون بين الارادة والاشية فيكون تختلف المراد جازم دون الاستحسان

فالتسلسل مبني على كمال فيقال فيه مال قوله حقيقة اي تحقيق ان العلم غير الصفه التي تنزع احد الطرفين بالوقوع
لو كان معينا فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين اعلم بنفسه حقيقة المقدر او العلم بوقوعه وجوده في الخارج
وكلاهما لا يصيران مخصصا اما الاول فانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الحكم بالتحقق والواجب فلا يكون
مخصصا له هو ظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع اشئ فرع واما مع كونه مما يقع في الحال او الاستقبال فلان
المعلوم هو الاصل اعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه هو الفعل او مخرعا عنه وهو الواقع في
الصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء تلك الحقيقة التي تقتضي العلم لا يكون عملا بل
جسدا واذ كان العلم بوقوع اشئ فرع كون اشئ مما يقع فلا يكون عين الازالة التي كون الشيء مما يقع فرع كون
له وبما حذرنا لك انفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او مقصد ليقاها تقيم في العلم المحصور وعلم الله تعالى بصوره
اذ ليس المراد بالتصور المقصد بل هو تمثيل العلم المحصور اعني الصورة بكماله بدون الحكم اجمع بل العلم
حقيقة اشئ او العلم بوقوعه كانه حصولا او حصولا وانفع ايضا ما قيل ان العلم ان التصديق فرع الوقوع واما
يكون كذلك لان الزان الذي يقتضي القضية المصدقة بما اذا كان القضية مكتملة معلقة او مطلقة حادثة
او مقيدة بالزمان لا يستحيل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها بل ان التصديق على غير التقدير وان لم يكن فرع
الوقوع بل حادثة اخرى عنه في الوجود كونه فرع له بالحق الذي ذكرناه اعني كونه ظاهرا وحكاية عنه حادثة التقدير
لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الاقدام من هنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان في تحالف
التقدير عند من مع العلم المستلزم وقوعه يجب ان يقع ما لم يخل قوله به بخلاف قول الحكماء في ما ذكرنا من ان العلم
بالوقوع سواء كان متقدما عليه ومخرعا عنه انفع ما قيل كمال ان العلم ان يقع وجود الاشياء بغير العلم بالتحقق
يكون مستقارا من وجهين احدهما ان العلم بالازمان هو العلم بالفعل لا يكون الوجود الخارجي مستقارا
منه كما تصور اولاهم من جهة العلم على تقدير ان العلم لا يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون لها
بغير زمان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في الزمان بل لا يتحقق ما ينفع في زمان الازمان ان ليس ظاهرا وحكاية عنه
وسواء وان الوجود لا يمتنع في الوجود الخارجي بل هو متحقق لانه مقدم عليه في العلم كونه لا يصير مخرعا عنه
مرجحا لوقوعه كونه لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال انه يرد ان يقال انه لا يرد من عدم كون العلم
المقدر له العلم لم يرد من جهة ان لا يكون اعلم مطلقا مرجحا لزمان كون العلم بالوقوع مرجحا لوقوعه
فرع لوقوع الفعل ان يكون وقوعه بالفعل مخرعا عن العلم باخيه من العلم فلا وحكاية عنه مرجحا لوقوعه

بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجعاً الى ما كان مراعاة المصلحة واجبة عليه ليس ملك كما بين في محل خبر
ان تركه تافيه المصلحة ويصل الى المصلحة منه فلا يكون مخصصاً بل هي مكتشف لك حقيقة الحال وسريرة الحال
قوله ان قلت يلزم انه لا ينبغي ان يذاتنا مزيداً لو لم يتركه ولا مطلوباً بان لا يكون مضطرباً في اتصاله بل يكون
اتصاله على نسق واحد انما لو لم يتركه كونه مطلوباً للطبيعة في افعاله فلا لان الجاد مجبور الطبيعة في افعاله غير خاد
بيناً فيجئته يكون معنى كونه تعالى مراداً ليس له قاسم شر افعاله وليس له مينا ولا مطلوب الطبيعة في افعاله بل هو
فحينئذ يكون واجباً الى نفى كون المصادفة صفة شريفة زائدة على افعاله ولذا قال المشايخ في مخرج المقاصد
الاخلاق في ان هذا هو مخرج الفلاسفة في نفى كون الواجب مراداً اي فاعلا على سبيل المقصد والاختيار ثم ان قوله
ان قلت يلزم منه ان يكون الجاد مراداً بقريره ان هذه السلوب تحقق في الجاد فلو كان الاصل الجاد في السلوب
كافياً في كونه تعالى مراداً لزم ان يكون الجاد مراداً حينئذ جواب المحشى موافق له وهو ان هذه الفير ارادة الواجب
ان هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب في خبره فلو كان الجاد ليس بأكبره ولا سلب ولا مطلوب لا يستلزم كونه
مراداً قال بعض الفضلاء ان المقصود المستخرج من هذه كنهية اطلاق المراد على الواجب ليعم اصطلاحه
على الجاد لتحقيق ما يجب تحت الاطلاق فيه ولا ينبغي ان جواب المحشى حينئذ غير تام اقول هذا التفسير فاسد لانه
لا يستلزم تحقق ما يجب تحت الاطلاق في الجاد لان الواجب لصحة الاطلاق كون الواجب
غير مكره ولا سلب ولا مطلوب لا كون شي من الاشياء كذا كذا في الشرع كذا كذا انه ليس بأكبره ولا سلب ولا مطلوب
بايراد التفسير الرابع الواجب حاصل ان ان ورد السؤال بان الجاد ايضا متصف بعدم الكره والاستحسان فيكون
ان يكون مراداً يكون السؤال هو جاد يجب بما يجب به المحشى ان وزمان تعريف صادق على الجاد فيلزم ان يكون
مراداً فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة انه الواجب في التعريف قد بقاءه فحينئذ قوله نعم زاده يعني في رده عليه
الارادة وهذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون محجة تخصيص احد المعتبرين بالتوقع في بعض الاحوال استبها
الى كل المعاني والمفاهيم على السواء كما لا ينبغي قوله ان يزيد في ان الجاد افضل لمعدي من الذات مع عدم كونه مكره
وسلباً في مطلوباً في ذلك فهو قول بان الواجب محبة في افعاله لكونه اتصال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان يكون متوط
منه بما يجب افضل من تركه قيل ان هذا هو الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلو كان هو المرحة قوله العلماء غير
مسئلة فيهم لان تختلف المراد من الارادة جازعاً عندهم لانهم يقولون ان المراد انما اراد ايمان الكافر وطاعة الكافر
لكنه لم يقع في بعض السبلات المراد منه ولا يفرقون بين الارادة والاشية ويعتقدون تحلف المراد جازعاً عندهم

به المشية ولعلم خصيص ان المشية بمشيئة القدر قوله لكن الكلام على التحقق فان التحقق ان كل اثار واسبابها واولادها
 ومراره وان لم يكن مرصيا وامورا بل قد يكون منها علة اجناس من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك لكن من بين
 الارض لطمعتم جميعا وقوله تعالى ولو شاء الله لكانم جمعين وقوله عليه السلام يا ابا عبد الله اني اريد ان يكون قوله قل عليه
 قائله مولانا زاده الشايع الاخير للفقهاء وحاصله ان الدليل على ان المعنى الذي يحذف الخبر حين انشاء
 منظر للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم المشتمل للتصور والتصديق فان كل عاقل يصيد الاخبار يحصل
 في ذهنه صورة لا خبر به بالضرورة وعلى تقدير تسليم ان الله دليل غير مأمون في شأنه تعالى لا يمكن ان يقال ان شاء
 اخبر عما لا يعلم انه يستلزم الحمل او الكذب وكلاهما محال على ذاته وقيل ان الغائب على الشاهد على ما قاله الامام
 الرازي من انه لما ثبت مغايرة للعلم في الشاهد فكذلك الغائب اذا اختلف منها حقيقة بخلاف الاجماع غير مفيد
 عن الطالب التي يطلب فيها اليقين واجب عنه بان الذي يوجب ان يكون له لولا الكلام الاخبار كما هو علم
 التصديق دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرة له وان قياس الغائب على الشاهد بعيد الا ان علم على ان علم
 تعلم به وقد يقال التصور منها مجرد تصور الكلام النفس بحيث يتبادر عن الكلام باللفظ والارادة هو العلم والاشياء
 لا واجب فيها فذلك بالمثل عن الدنيا على السلام ولا يخفى ما في اكل الاول فلا منافاة في اذ كان قوله الكلام
 الاخبار عليه لانه وضعه اما اذا كان لانه الاثر على المجرى فلا بد ان الثاني فلو ان الكلام غير مقصور منها بل المقصور
 اثبات الطالب اذ يكون جملة مسمات مرسلة من واما الثالث فلان ما نقل من الدنيا على علم السلام لا يثبت
 انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواه في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة وما كانها في
 ذاته تعالى حتى يمكن ان نقل ثبوتها على ظاهره ولا يؤول قوله العلم ان هذا المقام محال لا فاعلم نقل عن غيره
 بالعلم المستلزم في العلم المستلزم الاول من خزن الموضوع احوزه خبرا مستلزمة وسرت فيه وعلى الثاني من جلال
 يجوز يا ويخبر او يجوز انما يخبر السوق الذين قوله المعنى الذي يحذف المعنى الثاني المعنى الذي يحذف المعنى الثالث
 فاجب فيه اعني النسبة لا كما يتبين منها لا غير عبارات وبدلوا لها لا غير تغييرا اعني المدلولات المعنوية فهي نسبتها
 في الاصل على ما ذكرنا فان العبارات تختلف بحمل لادنية واولا كلمة مدلولات المعنوية وحسبها تختلف في لولا لانه
 من غير اختلاف في غير ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالبيان في دل عليه الكتاب في كلامه تعالى ايضا
 تعلم ان خبر الكلام اللفظي الذي هو العبارات وبدلوا لها المعنى متغير غير ظاهر وان يقال ان الكلام النفسي هو
 الالفاظ والمدلولات حالة تغيرها بتغير العبارات فيعلم تمام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء

ذات خبر بان ذكره انما تم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفس له
 الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس لك عين مدلول في عبارات في توجيه كلامهم بعيد عن مقتضى
 بر اهل قول المقصود منها هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم
 انه كلامه نفسى ام لا فانه يطلب آخر اقضية الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطا في الوسائل المراد
 بقوله من الكلام النفسى مدلول اللفظى انه مدلول اللفظى الذى لا يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف لم يتغير
 قيام الاحداث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو غرض المستعمل من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات و
 الاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى اللفاظ المعبر عنه بالعلم اننا لو ثبت في الاصطلاحات قوله ثم ان شك
 آه بيان مغايرة للعلم لانه ان اشكال يحصل له التصورات الثلث ولا يجز ذلك المعنى عن النسبة الالهية
 عند عدم مقصد الاخبار عنه فيكون مغاير للتصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى مجرد في نفسه
 النسبة الالهية التى يعبر عنها بغيره قائم او ثبت له القيام او القصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع
 كونه شاكا فيكون مغاير للتصديق باخبره بغيره بغيره من جهة الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول
 من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يلزم كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوله ومما يستدل
 على الشاهد لا ينفيد والثانى انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق بمسألة كنه لا ينفيد لمغايرة
 المطلق لعدم ان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انه لو لم يتحقق حقيقة
 اخبرنى تلك الصورة بل ليس فيها الا مجرد لفظ لا يخلو في قوله بمرشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطاوع لا كنه
 قوله ولا حتى ان الامر عبارة عن الحالة آه امي الحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التى تحصل
 في ذهن اقامر عند قصد الامر عن النسبة الالهية التى بطريق الاستعلام اوداد ووقوع متعلق به الامر
 لم يزل راو عدم وقوعه وانما كنهه بمرشارة قوله قال في التلخيص غوت الشرح آه يبين ان ثبوت شرعية تميزنا
 عليه السلام موقوف على وجود الالهى وعلوه مقدسه وكلامه وعلى تصديق النبى عليه السلام بذلك فخر الله
 اما توقفه على اسموا الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت نبوة عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على
 ظهور امر خارج يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة مواضاه عواه ولا يمكن ان يفرق العلم
 حين لا يرد ومما ينفذ على موقوف على كونه نفسا قادرا مختارا موجودا عالميا وايضا الرسل من اسلمة الله
 بقلبي الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالميا بمجاهة مختارا مختارا من شايه

و اما توقفه علی الکلام بدان اکثر الاحکام الحق جاء به نبینا علیه السلام ما خرد من الکتاب و هو آخر الادله
 الشرعیة و اعلاها و ثبوتہ معروف علی کونه تعالی مشکک و بما فکرنا من ضعف ما قال بعض افاضلاء و لو انهم
 عدم توقف الشرع علی التصدیق بکلامه اذ یجوز ارسال الرسل بان یخلق الله من غیر علمه و یأمر بالاسلام و یأمر بان
 من الاحکام لو یخلق الاحکام الدلالت علیها اولیة و تم بان یخلق المبحر فی ایمهم من غیر احتیاجهم فی شیء من
 الی انصافه تعالی بالکلام لان الکلام فی شریعتہ نبینا علیه السلام و توقفه علی التصدیق بکلامه کما ان لا یخفی قوله
 فبین کلامیه بلغ طاه لان ما فی التلویح يدل علی ان الایمان بکلامه تعالی لا یوقف علی الشرع و کلامیه نباید
 انہ یوقوف علی الشرع حیث ثبت کلامه تعالی باجماع الائمة الذی هو موقوف علی ثبوت الشرع و اعلم ان لا حاجه
 اثباته بالمتدافع الی نقل هذا الکلام من التلویح لان الشارح صرح فی هذا الکتاب ایضا بان ثبوت الشرع
 معروف علی الکتاب فلا یکن اثبات الکلام به حیث قال فی بیان قوله اخی القادر العظیم السبع البصیر ان فی الایمان
 و ایضا قد ورد الشرع بها و بعضهما لا یوقوف ثبوت الشرع علیها منصوص بالمتک بالشرع فیما کالتوحد بخلاف
 و هو و بعضه و کلامه بخلاف ما یوقوف ثبوت الشرع علیه قوله لا بد فی التوفیق من التحمل آه لا حاجه الی التحمل
 بل التوفیق مینما علی لان قال فی التلویح هو ان ثبوت الشرع موقوف علی ثبوت کلامه تعالی و ما قال مینما ان
 ثبوت الکلام موقوف علی ثبوت الاجماع و ثبوت الاجماع غیر موقوف علی ثبوت الشرع سے یلزم ما ذکره علی
 صدق البنی علیه السلام لان مناه قوله علیه السلام لا یصح استه علی انصافه انما آه المؤمنون حسن فهو عند الله
 حسن و صدق علیه السلام موقوف علی طهره امر خارق علی یه لا علی ثبوت الشرع قال فی شرح المقاصد انکم
 لتواتر النقل بذک من الانبیاء و قد ثبت صدقهم بدلالة المبحر من غیر توقف علی اخبار الله تعالی انکم من صدقهم
 بطریق یلزم الدور بانتمی کلامه قبل جعل التوفیق ان الموقوف علیه الشرع هو الکلام اللفظی و اثبت بالشرع
 الکلام انفسه و قال الحق المدق فی وجه التوفیق ان الایمان بکلامه تعالی لا یوقف علی ثبوت الکلام انما یوقف
 ثبوت الشرع و الایمان ما ذکره هنا توقفه علی نفس الشرع و فیه انه لا یستلزم توقفه علی نفس الشرع الا توقفه علی ثبوت
 نفسه کما لا یخفی قوله و قیامه یلزم آه دفع لما یقال ان ما خذ الاشتقاق انکم لا الکلام و انما الکلام انتم کما ان اکثر
 من جملة اثر الکتابه فلا یلزم من ثبوت انکم ثبوت الکلام و وجه الدفع انه قوله و لا یستلزم آه ای یقولون بان ثبوت
 اشتقاق یقتضی ثبوت ما خذ الاشتقاق و ان ثبوت انکم یقتضی ثبوت انکم لذاته تعالی کهن قیام انکم بذاته تعالی
 لا یستلزم قیام الکلام فان من انکم ایجاد الکلام و القیام بذاته تعالی هو الایجاد و الکلام عن

موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام لنفسه فيه ان المعترضة غير قائمين بقيام الحكم بغير خلق الكلام لئلا يقال
 اطلاق الحكم والخالق عليه كما عندهم باعتبار معنى حاصل في غير ذلك في شرح مختصر القصد في مسئلة لا يتصور
 اسم انما على الشيء باعتبار معنى حاصل في غير ذلك فالخالق اطلق الخالق عليه تشبها باعتبار الخلق الذي هو محل الخلق
 استثنى كلامه كيف غير قائمين باصفات والقيام بالبعثوت مع انهم يقولون بان تشكلم بغير انه موجود الكلام و
 محل الموجود عليه تشبها لا يجب قيام الماخذه تشبها ايضا انما عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة
 بذات القادر والحاظ اني لا يسجل بقاؤه فاما في ذلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقادر لان الحروف والاصوات
 مخلوقة لهم لا بذات اهل قوله وهو عدل عن الظاهر واللفظ بغيره قال المعترضة من ان معنى الحكم ايجاد الحروف مثلا
 الظاهر واللفظ فان المتحرك من قادم به الحركة لا من اوجده كوني محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائل يقول انا
 قائم التسمية مستكلا وان لم نعلم انه الموجود لهذا الكلام بل ان علمنا ان موجبه هو انه تشبها لا هو على ما هو
 اهل الحق قوله واما الكرامية فيقولون بحدوثه اي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم
 بذاته تعالى وهم السميونية قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على الحكم على امر قال في شرح المقادير
 لما رأت الكرامية ان بعض البراهين من بعض ان مخالفة القدرة اشغ من مخالفة الدليل فذهبوا الى ان
 المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تشبها تشبها كلامه بذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التسمية
 ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة
 على اختلاف بينهم قوله هذا ذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قائلون
 ان كلامه تشبها بغيره واحدة لا تعد فيه اصلا انما التعدد بحسب العلاقات الحادثة بحسب وجوه العلاقات قوله
 وذلك فيما لا يزال قيل عليه انه اذا كان الكلام لنفسه لول الكلام اللفظ لزم ان يكون متعددا للتعدد
 ومن ثم ذهب الجمهور الى ان زلت العلاقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ عليه لانه الموضوع على الموضوع
 كما لو كان عندهم بل هو دلالة الاثر على المور ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المور قوله وارجو ان الحق ارجو
 الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون العلاقات في الازل لا ينافي ان يكون له
 صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب العلاقات والاصناف لا يجب التكرر
 بحسب الذات وانما كان لا يوجب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه لانه لا اثر
 على المور الذي هو خلاف الظاهر قوله واعترض من على مذهب الحدوث انه يقل عن حاشية هذا الامر

بخص بند سبب الحدوث فلا وجه للاختصاص هو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لاراده اللهم الا ان
يراد تخصيص السؤال بالحوادث وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذه الاعراض من احوال على سبب الجموع
بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في لغتها غير امر ولا سنة ولا خبر ولا كين
العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بسبب الحدوث واجيب عنه بانه او رد السؤال كما وقع فيناهم
على ابن سبيد حيث جعل حدوث الافام فيما لا يزال لوجوه التعلق لندريا يعرف منه ايراد السؤال عليه
واجوب عنه بالمقالية وفساد الاعراض من اشتباهه بنفسه بالكلام اللفظي فان اللفظ لا يخرج عن هذه الافام
ولا يوجد به ومنها فكذا النفس لا تفعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث هو
امرآه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعداد من حيث هو كذا كغيره ان الذي هو الاعلام من
وقوع نسبة وعدم وقوعها من حيث هو كذا يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدور
والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو متعارفا
للجزء لم يمتد ان يكون متعارفا للكلام لانه حين لا يخرج على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لاكثرية بحسب الذات
بل بحسب تعلقات فيؤيدكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما انتم لم تجعله
في الازل خبرا وحاصل الوقع انه لا يلزم من متعارفة للجزء متعارفة للكلام فان الامر من حيث هو كلام محصور
يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالماوريه وهو لا يخرج عن كونه
ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متعارفا بحقيقة اخرى من كونه متعارفا بنسبته واستحضار ما وند ونظيره الى ان هذا
من حيث هو عالم لصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصديق عليه بذلك
الا اعتبارا به زيد من حيثية اخرى كحقيقة كونه كاتباً او مسرفاً ذلك ان هذه الاصناف عديمة له غير متعلقة
في موضوعه فلا يخرج بهذه الاعتبار عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاصناف عديمة
فلا يصديق لبعضها حين صدق البعض الاخر قال الفاضل الجلي هو عليه ان هذا لو تم لدل على كونه سمس
لفظ زيد الا يرى انه لصدق على اكثر من مختلفين بالبعد وكره من حيث هو كذا ومن حيث هو عالم
ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا تخفى انه ليس بمتعلق لان الصدور
المعتبر في مفهوم الكل المتقول على اكثر من مختلفين بالبعد وان يكون معناه ان جوابها هو بصفة كونه
عنها باء يقع ذلك الكل جواباً عنه لان يكون محمولاً عليها ولا شك ان لو قيل ان هذا الكتاب القائم

والناسم بهم يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضع قوله لا يوجب الاتحاد والالزام كما
 بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بدسهي البطلان قوله ولو سلم فخل البعض آه امي ولو سلم ان الاستدلال
 يوجب الاتحاد فخل الامر السني الاستفهام انه لا رجاء الى انجر ليس له من بكسفة ولا شك في وجود وقوع الاستدلال
 بين الكل او ما من خبر لا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه فالسني عن العلم بخلافه وطلب لا يقال عليه كما لا يخفى
 طر فساد ما قاله في فصل الحكي ان استلزام الاخبار لانشاء غير بين ولا معين ولو ادعى مجرد الجواز والامكان
 فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب كلام اللفظ يحصل متصرف في الكلام انجرى فان قولنا
 اضرب جمل بالتصرف في تضرب على ما بين في الضرب فيكون انجر اصلا في اللفظ فكذا في النفس انت حجة
 بان هذا من لا يفيد انجر على ان الرجوع في اللفظ ايضا غير متيقن قوله عرض عليه بان فيه آه يعني ان الحق
 في صورة تصدق لرجل لان وابره لبس وهو العزم على الطلب وتحمكه وهو ممكن وان النفس الطلب شك في
 كونه متقابل قبل هو محال لان وجود الطلب دون من يطلب منه شئ محال كذا في شرح المواظف وفيه
 انه انما يكون محالا اذا اطلب منه ان ياتي بالفعل حال عدمه اما اذا اطلب منه ان ياتي به بعد جوده فلا يمتنع
 فالحق ان نفس الطلب من المعذور وان كان لمطالاتيان حال لوجود محل اشكال والعدم ليس بمتصور
 فهو غير لازم كخطاب فلا بد للطلب ان كان المقصود الاتيان حال الوجود من ثم الخطاب قوله لا يقال
 يلزم منه ان لا يامر النبي عليه السلام آه يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب
 ان لا يامر النبي عليه السلام يعني ولا ينشأ الشئ بل عزم على الامر والسنة بالنسبة اليها واقطع البطلان
 ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الي يوم القيمة ولذا يوجب الاتيان اختصا بآه
 بابل محصورة وثبوت الحكم فحين عذهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لا نأقول فرق بين الامر الصريح
 ان خطابه عليه السلام للحاضرين بالعصدة الصريحة والعامين بالبيع واليمن الخطاب بالمعذور متبعا
 ليس منها قوله فان القرآن آه يعني ان الاطلاق لفظ القرآن شائع على كل المواضع عند اهل اللغة والقرآن
 اصول الحق بخلاف كلام الله تعالى وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظ والنفس لكن المتبادر من قوله
 عرف اهل السنة والجماعة هو النفس وقيل وجه سبق الله من القرآن الى هذا الموضع ان القرآن شريعة
 مستقلة باللفظ دون المعنى قوله ولا يشاعرية بتمية على الراوي امي في ذكر الكلام بعد القرآن عليه على انهما كما
 قيل الانسان يشاعرك ان في ان الشبهة انما يحصل لان قوله كلام الله عطف ببيان مقوله والقرآن فانه يكون متبعا

في الغنوم وادوتهم من غير ما لا بد له لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت
الكلام النفس آه دفع لما يقال انه اذا كان النحل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر منها كذا فك فان
الحل المشكك على من ثبت له الكلام يلزم قيام الاحداث بذاته تعالى اولا من حيث الكلام الا المركب من الاصوات
والحروف المشروطة وجود البعض باعتبار البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام في الالف ليس فيه ثبات
الحديث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر حل المشكك على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به لصحة اللفظ
آه دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض من جنس الابدان لا يصح وانما يطلق عليه ثباتا لا يماثل من الاتصاف
والقيام له بالتحيز في يوم القضاء والاطلاق موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المشكك ان قد ورد في الشرع
حاصل الدفع ان المراد ان يصح وصف الكبار بها بالمشكك من الاعراض المحذورة بحسب اللفظ بان يقال ان الله
اسود وابيض ومحمرك ومميت الى غير ذلك لا شك في محسوس بحسب اللفظ الا انه لا يصح ان يقال لمن قال في الخبر
او صد الحركة فيه على ما هو في المعتزلة ان ذلك الشخص محمرك قوله يريد عليه ان هذا آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله
واذا وصف بما هو من لوازم القديم يريد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يريد به الالفاظ
المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشراك او الحقيقة والجزاء على المعنيين اللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم
يراد به اللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المحتمل والاشكال يريد عليه ان المقصود هو
جواب المصنف على ما يهمل عليه قوله وتحقيقه في جواب آخر لتحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان
القرآن لجميع الكلام بنفسه يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومحمولا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتاب والسماع والقرآن
او صوابه باعتبار الامور الدالة عليه باعتبار حقيقة بل من قبل الامور التي حوت على غير ما هي كما يقال في كتبهم
وسمعهم ومحمول باعتبار الالفة وحاصل جواب المصنف ان الموصوفين هذه الالفة اللفظي لا يحد دون اللفظي القديم انما
قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف آه لا يمكن توجيه بحيث يكون تحقيرا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله اراد
به الحقيقة الموجودة ان اللحن في هذه الصورة دالة الموجودة في الخارج من غير ملاحظة العمل عليه فيكون قبل حيث
بما هو حاله حقيقة بخلاف اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات او لا بد منه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر منه
لعلاقة الدالة والدولية فعلى اللفظي قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث لا يخلو عن الالفاظ المنطوقة
او الاشكال المنطوقة فيكون تحقيرا لجواب المصنف كما لا يخفى قال في ملخص البيان في الامور التي حوت على غير ما هي في قول المصنف في تحقيقه
جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعد ان هاتفت في الظاهر عدل في خارج عنه فقال

و الحقيقة اى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة
فلا معنى لاياد قوله ان المعنى وجوده في الاعيان او بل الواجب حينئذ ان يقول بتحقيقه ان القرآن يطلق على
الكلام النفس المضافة فيصحت يوصف بما هو من الاماخذ القديمة ياد به او يولد من فسر قوله اى تحقيق جواب
لا تحقيق جواب آخر بل في هذا المقام فانه من مزايا الاقدام قوله والتفصيل انه لما استكملت معنى تفصيل الكلام
ان ياد جواب آخر لا تحقيق جواب النفس ان المعتزلة لما استكروا بان القرآن مصنف بالادوات التى هى من مبادى
الحدث يكون عادتها واجب عنه تارة بان وصفه بالادوات المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم مدنية بل عباد
من قبل وصفه بله لول حقيقة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب كقصة
بيدي هذا حاصل الجواب المصاحب عنه تارة يا ترى بان الموصوف بهذه الادوات هو اللفظ وهو حادث
عندنا انا القديم هو النفسى هو غير مصنف بهذه الادوات والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالتحقيقة
والجواز هذا حاصل فقره الشرح بقوله فيصحت يوصف آه قوله وقال بعضهم آه اى قال بعض من يجوز سماع الكلام
النفسى فى وجه تخصيص معنى عليه لسلام بالكلام انما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو
خفى ولا يخفى ان هذا الوجه منبجح فى عبارة الشارح فان معنى قوله لسمع موسى صوته اذ الاكلام الله تعالى
بالادوات تلك الكتاب هو ان كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكتسبة للعباد على ما هو شأن ما عاينوا
جميع الجهات وكلها خفية للعادة وانا فلما عاين لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من سماعه كاشح الاخر
والغزالي يقول خفى لا يسمع كلامه الا بالادوات لا يعرف الا صوت كما يرى آه فى الاخرة فلا كم ولا كيف وهم يجوزون
تعلق الروية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة آه يعنى ان قوله باعتبار لا
عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظ لعلاقة لالته عليه اعتبار العلاقة ليشركه منقول الاستدلال
المشترك مما لا بد من كون متشابه متعدد اولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام
النفسى القديم واللفظ المحدث ويلزم ايضا ان يكون استعمال كلام مجازى فى المنقول عنه اعنى الكلام
بالمناسبة الى الدال لان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول اليه مجازى فى المنقول عنه باقياس الواضع الثانى الذى
هو ان النفس على ما بيننا وبينها باطل لا لو كان مجازى فى النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله مع
قوله وجازى به ان النفس المنقول هو مجرد اللفظ الاول شركة حتى لا يفهم بلامرنية واعتبار العلاقة لا يقتضى ان
يكون اللفظ الاول مجوزا فانه يجوز ان يكون اللفظ موصوفا بالاشتراك لبعضين بينهما علاقة مع عدم نقل المحر

كالامكان للامكان العام انما هو فيما نحن فيه كذا فان اطلاق الكلام على النفس شائع فيما بينهم فيكون مشتركا
 لا منقولا وانما قلنا ان نقل المعبر في المنقول لان في الجواز ايضا انما كان مع عدم جواز اللفظ الاول لان نقل المعبر
 الجلي ريد عليه لانهم لم يجزوا المعبر في نقل بل المعبر فيه على حقيقة اشارة في التهذيب هو اشتراك اللفظ
 اللفظي الثاني في حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل مشترك والاما فان اشتراك في الثاني فنقول ان
 الى الثاني في الحقيقة ومجازا انتهى اقول المراد من الاشتراك هو الاشتراك في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
 مجوزا على ما نشرنا به كيف ولو كان مطلقا لاشتهار كافي في نقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتبه به في
 الجازي منقول لا قال في التلويح ان اللفظ الاول قد مضى فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل لم
 يكن نقل لمناسبة فمما يتخلل فان كان لكسبة فان جاز المعنى الاول فنقول والافق الاول حقيقة وفي الثاني
 مجازا وفي شرح المطلق وان كان معنى اللفظ متعدد اقاما ان يتخلل بينهما نقل ولا فان تخلل فاما ان يكون
 ذلك المنسبة فان جاز الوضع الاول يسمى منقولا بشرعا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف اناقليين وان لم يجز
 المعنى الاول يسمى بالمنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب لغو من قوله من هذا البيان لا حتم
 الى النقل الاثنيان قال لو سلم فنقول هذا لان في الاكوة منقولا ويجوز ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور
 لان لزوم الحال لا يكون محضها كونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم الحال ايضا كما اشرنا
 والسؤال لا يخفى ان الهمج عن المعنى الاصلي غير معتبر في الجاز بل عدم المجزأة فيه لا يقال لفظ الوضع
 في قول اشارة ووصفه كذا كسب مشعرا باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع في كونه مجازا لا بد
 في الجاز لانما نقل تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة النسبة بين المعنى الاول مع عدم ترك
 الاول لان في مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول لفظ الكلام على تقرير اشارة فكذلك
 فلو لم يفسد في معنى اقول كون لفظ الكلام كذا على تقرير اشارة مما لا معنى قوله ووصفه كذا كسب مشعرا لا بد
 ان يعين لفظ الكلام كذا الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية والاشك انه وضع شخصه كون كل من المصنوع
 والمصنوع له مينا ووجوه تحقيق في الجاز والالم بين فرق بين وبين الحقيقة بل التحقيق في الوضع النوعي في
 الوضع وضع مثلا لا يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول اكل على جوده والالزام على المدلول في جوده لا يجوز
 يرشد كذا كسب كسب الاما والاصول قال انما نقل المعنى في الثاني ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه مشترك
 على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر اطلاق على الثاني بل اعتبار العلاقة ام لا اعتبر الامر لفظا مجزوا

العلاقة وعد ما قبله الاول منقول او انشائي مرتجلا فلم يبق في المرتجل قدم العلاقة وفي المنقول جوبه
 انتهى كلامه اقول دعاء ان مقتضى العلاقة كونه منقولا مشهورا فتراجعوا في الكتب المشهورة فاني
 ذلك وانقل من التلويح انما يدل على ان جوب العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل فاما ان
 وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجزوا العلاقة كما في اني اسفل لثم ان يكون اللفظ المستعمل في الكلام
 منقولا لتحق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خط فيه ولو لا تمام قوله قد يجر بان اعتبار العلاقة آه في الكلام
 عن الاعراس المذكور بان تاخير الوضع انشائي معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة
 لا يقتضي ان يكون الوضع انشائي متاخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازيا في اللفظي يجوز ان يعتبر الوضع
 العلاقة بين الجنتين ويضع لها صاعدا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات عدم ترتيب
 الوضع آه في الجواب المذكور نظرا للمعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه انشائي
 بقوله ان كلام الله مشترك آه كان الجيب بقوله وقد يجاب بقبول الاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب
 الوضعين فان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك شكل ووجه خطا القتا ولا ضرورة
 في التزمه لوجوب الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا لك انفع ما قال انفاضل المحقق ان الجيب في عدم تحقق
 الاشتراك فيكيفية الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله في عليه ان كلام آه يعني ان ارادوا بوجه اسم اللفظ و
 انه اسم ذلك الشخص قائم بذاته تعالى لم يزل على النبي صلى الله عليه وسلم كلاما ضروريا انه
 ليس ذلك الشخص فان الاعراض متخيلات في محلها بطريق بان ما قرأه هو القرآن المنزل على النبي
 عليه السلام المستدي به باقتضائه حتى يكون مشترك كونه كلامه تعالى وان اراد به اسم النوع القائم بذاته اعني اللفظ
 المخصوص مع قطع النظر عن خصوصية المحل فليزم ان يكون العلاقة على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث موصوفا
 وخصوصية مجاز الكونه استعمالا لفظيا غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فضع في كلام الله
 عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يجب ان يقال في ليس سببه موقوف البطلان وانما قيد بخصوصه لان خلاف
 العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراد حقيقة لانه استعمال اللفظ في ما وضع
 على ما بين شرح التفسير فيجب لانه ان ارادوا بوجه انشائي فحق النوع عليه فلو لم يسم اذ لم يسم على النوع
 عن فرد واحد انه لا يسم في كون لفظ القرآن موصوفا بارادته بخصوصه فاللزامه مسلمة وبطلان كلامهم
 ثم وان ارادوا بوجه استعمال الاسم لكل واحد من الجنبات الشخصية القائمة بذاته فدوات القرآن عليهم ان

كلامه تعالى بالحدوث حقيقة كحدث الخبريات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ان كمن حدث
 محالها ان يصح انه لا نقول محدثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ واللفظ الموضوع لحفظ القرآن قد
 حيث قال القرآن اسم للفظ والاسم وهو قديم انما احدث القراء العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير
 ان يكون اللفظ الذي وضع لحفظ القرآن له حادثا ضرورة ان اللفظ القائمة باذيان القراء حادثه
 اعترفت مع الترتيب او بدونه انما هي اللفظ القائمة بذاته تعالى وبهذا الفساد قال انما
 يحل من ان لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراد متعددة بعضها قديمة وبعضها
 القائمة بذاته تعالى وبعضها حادثه وهو الاشخاص القائمة بذوات الحروف فلا اشكال صلا على ان هذه الاشخاص
 على هذا التقدير ليست افراد بل المعنى المتى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا يخص الا بان
 اى لا يخص عن الاعتراف بالابان يحل لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ
 لا يكون اطلاقه على كل شخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدث النوع ضرورة
 حقيقة في ضمن افراد القديم القائم بذاته تعالى لا واد انما الحادث الخبريات المستحصنة بشخصات الحروف
 نقل عنه بل لا يخص عنه الا بان يحل مشترك بين ذلك النوع والافراد انما يصيب الا ان يكون انظم اللفظ
 المنزلى على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه يرمى ان يكون كلام
 بالقرآن كل واحد من خصوصه مجازا فيصير فيه عن ذلك بطل بالاجماع وايضا يرمى ان يوصف كلام الله تعالى
 حقيقة بحدوث انظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء انما يخص اختيار الشق الاول بالقرآن كل واحد
 كان بالذات هو القديم بذاته تعالى وان كان لغاؤه باعتبار تعلق قرآنه عليه تامل قوله فيشكل الفرق بقاء
 آه وكذلك يرمى ان لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان ما ابلغه على امور يقتضى ترتيب الاخبار من
 القديم والناخير واجب بان غرضه ليس في الترتيب مطلقا بل الترتيب الزاى الذي يقتضيه وجود بعض الحروف
 عدم التاكيد وان الحروف بدون البنية والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلامه وجوده لا انما
 الترتيب ومعناه ان كان تحيلا في حقا بطريق جبرى لعادة لعدم مساعده الآلات كنه ليس كنه حقه تعالى
 بجمته من الحروف فاما ليس انما الاجماع من مقتضيات ذواتها فموجب اذ القول بالترتيب الوضعي من
 الحروف القائمة بذاته تعالى غير مقبول لانه انما يتصور في المحاسنات دون المجردات والالزام انفسا ما لا
 ان بالصور القائمة باللفظ انما لفظه ليس فيها ترتيب وضعى وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزاى

والوحي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق بجواز ان يكون هناك ترتيب ثابت يتحقق بالضرورة
وعدم الشك به لا ينافي وجوده في نفس الامر قول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على
الجنى عليه السلام وما يقرر اكل احدنا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القالمة بذاته تعالى بالترتيب
او الترتيب الا لا شوربه هو غير متحقق فلياذل الترتيب هنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان كلمة الله
اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حصل حقيقة ان كلام الله صفة حقيقة بسيطة كسائر صفاته الكالمة وانما انتفاء
والتمايز يجب لتعلقات والا اعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر قول فيه بحث اذا اشار في عبارة بان كلامه
صفة حقيقة بسيطة كيف وكون الالفاظ القالمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقة بسيطة مما لا يحتل
ولا يتصور صحة قوله لم يرد به اى لم يرد بالاختراع المسمى بالاصناف الذي هو متعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى
لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينها لا يتحقق الا شقعا فيكون حادثا بالنبذة كحدث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية
هي مبدأ لهذه الاضادة وعلته بها وكذا في سائر عبارات من لا يجاد والاحداث والابداع والاختراع
والاحياء والامانة والخلق والمخلوق والترتيب الى غير ذلك ان ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل
بسطا قوله يرد عليه انه يجوز ان يسمى لاسم انه لو كان الكونين هما يلزم ان يكون الصانع محلا لحوادثنا يلزم
لو كانت قالمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يكون غير شكا كما ذهب ابو الهزلي من ان كون كل جسم قائم به
فان هذا المنع ودفعه لما سبق في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم كونا للفضة اذ لا معنى
لمكونه من قام به الكونين تحت الدليلان اعني الاول الرابع وهو ظاهر قوله وجوابه حاصل انهم
هذا الدليل ان دفع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة شتى بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يثبت
فيه الى هذه المقدمات فادفع المنع المذكور لم تحت الدليلان قوله يرد عليه حاصل ان اراد بجواز الجواز
فان لا ضرورة ممنوعة لان جواز الشرعي موقوف على عدم اتيام ما يلزم كبريائه كما هو في المعقولة والاشياء
وعلى ان الشارع كما هو راي الاصحاب وكلها معقولة ان في مشتقات الاعراض القدرية كالكاف ان اراد
الجواز استثنى فانه لا ضرورة لمن سلطان الا لازم لم لا بد لاثباته من دليل في كل جواب بان المراد الجواز بغير
في المذكور لم يثبت في الجواب ان الامتناع الاطلاق الاسودقة على ما ذكر على السوداء فانه لا يقال المراد
يتصور على خروج السوداء كونه سودا واهم مع انه لا يصدق عليه فانه ليس هو قوله في عيسى مشهودا على ان
ان يكون الكونين حادثا كان لا يكون الكونين حادثا وبن الكونين لم لا يجوز ان يكون كونا للكونين الذي هو

ذکر التکوین فلا یلزم التسلسل ولا وجود التکوین بلا تکوین یؤید علیه انه لا یسحق کون تکوین التکوین عنه اولاً
لکون التاثر غیر علی الاثر واجب بان المراد بکون تکوین التکوین عینه انه السبب الخارج الی التکوین
والا فکونه عام لغيره لیس یستحق فی الخارج تماثلاً عنه بحسب الوجود الخارجی فلا یتحتاج الی تکوین آخر
لا یسحق ان تکوین التکوین لنفسه بحسب المعنی حتی یرد کون التاثر بین الاثر وذا هو المراد بقوله وقد اشترطنا الیه
وما علیه ای وقد اشترطنا الیه ما یستفاد من قوله ویکون ان یتقال نفس التکوین آیه یسحق انما لازم ان مکان التکوین
حادثاً لا یتحتاج الی تکوین آخر وحدث بغير التکوین لم لا یجز ان یکون نفس التکوین من حیث انصاف احوال
تکلیفیه قیامه به کما متعلقاً اولاً بوجوه نفسه ثم بوجوه سایر الحوادث ولا استحالة فی سبب ذات الشیء مع قطع النظر
عن الوجود علی وجوده سبقاً ذاتیاً ان کان متعارفاً بالزمان فان وجود الصفات والاعراض انما یقتضی
بما لها علی قائلها من ان محل مقوم لها وان وجودها فی نفسها هو وجودها فی الموضوع ولها یتحقق الانتقال منها
فیكون الصفات من حیث قیامها بالواجب مقدماً بالذات علی وجودها وان کانت متعارفاً فی الزمان فجز
ان یکون التکوین من حیث قیامه بذات الواجب کما متعلقاً بوجوه نفسه مقدماً علیه بالذات متعارفاً فی الزمان
ولا استحالة فی ذلک کما لا یحیی قال الحاشی المدق فیها انه اذا کان متعلق التکوین وجوده بکون التکوین بوجوه
فان کان الوجود کوناً یکون الوجود هو نفس التکوین الباقی کوناً مستقلاً للتکوین فالتکوین متعلق بنفس التکوین
ان کان عینه یلزم سبق الشیء علی نفسه هو محل والیضا لو کان وجود التکوین متعلقاً بنفسه کون وجوده لذاته
فیكون واجبا و هو مختلف لقیامه بذات الایثار تعالى استی کلامه ولکن یحتمل علیک ان کلامه فشاء قلته الذی
وسواء انهم قالوا لازم هو ان یکون التکوین قائماً بذات الایثار بحسب لذات مقدماً علی وجوده فقد انما
و هو لا یتلزم تقدم الشیء علی نفسه لان المقدم هو نفس التکوین والمؤخر هو التکوین من حیث الوجود
کذا لازم اقتضاه التکوین بشرط قیامه بالواجب بذاتیه انه وجوده هو الایثار کونه واجبا لذاته الا
ان باب انبیاات الصانع قائل فانه کلام مکشوفة فیهم یرد علیه انه انما یتلزم ان قیامه بالواجب تقدم
على وجوده بالذات وعلیه کون السیدانه قدس سره وعلیه فی شرح المواقف وقالی ان یسحق ان یتقال
و هو المراد فی نفسه فقام بحسب ولفاضل الحاشی من باب بحث البرزخیه لیس فیها ما یقرر لذلک باقتضای الشیء
بذاتی قائل فاضرح فافاد الاطاب فان قبل ان کان التکوین قائماً بذاته تعالی یکون قد یوافق فقام
احداث بذاته تعالی فذلک لا یضطررک هذا رجوع الی الدلیل واول اولیائک فی تفسیر انما کلامه فی تفسیر

بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس كل شيء ولا يحتاج الى معنى آخر كما في كتابه
 السابقة قابل نقل عنه واما انه موجود ام لا فتبحث آخر على ان طريق وجوده سائر الصفات ان يستقام
 يوصل الى انه موجود ايضا شئ كذا معني ان المقصود منها هو اثبات المعنى المتعارف سائر الصفات واما
 انه موجود او انه امر اعتباري كغيره ليعقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليها فبحث آخر
 على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزايد تمام ان تعالى عالم قادر ومريد ولا سعة لها الا من نصف
 بالعلم والقدرة والارادة اوصل في كل طريق معينة الى اثبات وجود المتكويين وزايدة على الذات بان تعالى
 تتعالى عن كل شئ ولا معنى للخالق الا من النصف بالخلق فلا بد ان يكون امر موجودا زائدا على ذاته تعالى
 كما في الصفات وبذلك لا يمنع ما قيل ان به الاختيار والارتباط بفضل الذات وعلى تقدير تسليم كونه امر زائدا
 على الذات سوى القدرة والارادة فهو جزئان يكون امر اعتباريا ودخول وجوب كون به الاختيار والارتباط
 خارجا عن غير مجموع الم تعميم عليه برهان شهادة الوجود في امثال هذه المباحث غير معقول وجب لاندفاع ظاهر
 لا يترق عليه قوله لا يكون آه لانه ان كونه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث كقول المعلقين الاول
 بوجوده في وقت مخصوص فيوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا متداخليا مع المتكويين بوجوده في ذلك
 في وقت كون الشخص في الماسة فيوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان المتكويين متعلقا به في ذلك
 قوله هذا هو الاسباب للمتن لا يغير وجه النسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو كونه الذي متعلق بعالم
 وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده في حينه ككون اشارة الى ان تعلقاته عادية على حسب تجمد الاوقات في كل
 ان يكون متعلقا به كونه الذي متعلق في الانزل لوجوده في العالم وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده في حينه
 يكون متعلقا به قديمة ويكون حادثا المتكومات بحادث الاوقات وجوده بالعلم الا ان يقال ان فعله على متعلق
 الاول ان يقول هو كونه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه لوقت يوجب الاحتمال
 الثاني قوله مما صله منع الملازمة آه اي لا يتم انه لو قدم المتكويين قدم المتكومات كيف والقول يتعلق بغير المتكومات
 بالمتكويين قبل بحدوثها فاما القديم لا يتعلق بوجوده بايجاد شئ آخر واما قاله انما ضل المعنى من انه لا يتصور
 الملازمة فالحال المتكويين نسبة متاخفة عن المكون عند التأملين بحيث المتكويين كما ان الضرب متاخفة عن الضرب
 فلو كان المتكويين قديما فقدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم التفسير كما انهم لم يفسر يستلزم قدم حقيقة
 منوطه محض فلا سعة لآخر المتكويين عن المكون كيف وانشاء حق فيما بعد على ذلك فالحالين يكون المتكويين

اسناد آية عبارة عن تعلق القدرة على كون الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده لا شك ان كذا تعلق مقدم
على وجود المقدور وتعلق ذلك بخط وقع من تشبيه الحكمين بالضرب بولس الا في محذور كونه من قبل الاضافات
لا في كونه متاخرا عن المكون مثل الضرب عن الضرب على ما صرح به بعض الافاضل في محل قوله ولما استدلت القائلون
آه قوله وقد تبيهم آه يعني قد تبيهم ان قوله وما يقال ليس حيا عن استدلال القائلين بل عراض على قوله ان
تعلق غاما ان يستلزم آه وحاصله ان تبيهم التعلق بين استدلاله تقدم اذ احدثت قبيح غير محتمل لان تعلق وجود
شيء بشي يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فاستلزم احدث الانية فلا منتهى لحدث الا الاحتياج الى الغير
في الوجود وقوله وليس بشي آه يعني ما تبيهم في توجيهه ما يقال ليس بشي لان امثال هذا التزديد شائع كثيرا
بل يوقع في كتب لغو والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى الخضم محال
للكلام الاثرية قد زود المراد بوجود العالم من التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع
ان عدم التعلق مما لا معنى له فلا يمكن ترجيح احد طرفي الحكمين بل يجمع وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا التزديد حيث
لم يترن عليه نال قوله على انه يجوز ان يكون الجواب آه يسهل يجوز ان يكون الجواب انما لا سلك انهم كذا
التزديد ينبغي على ما هو سلم هذه ان كانت فاسدة في الفضل لا مرغان انهم تعلق بحدث التكون يقول ان
الاحتياج لا يستلزم احدث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قد يباحث حال لو قدم التكون لزم قدم المكونات مع
احتياجها الى التكون قال تعلق الحش في توجيهه العلادة اي يكون الجواب الكيفية التزديد المذكور جوابا لما
فلا يلزم ان يكون التزديد صحيحا فان الحجب حينئذ ان يذهب جميع الاحتمالات العقلية ابا طلبة حتى يحصل الاكرام
كلامه ولا يعني عليك مشاد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشي اشيع نظائره في توجيه العلادة فلا منتهى
لعلادة قوله ومن اجل ان المراد آه يعني ومن اجل ان المراد باحداث ما يكون مسبوقا بعدم مخرجها من عدم
الوجود بل بتقديم خلافه يقال ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم شارة الى مد من زعم قدم العالم مع بعض اجزائه
كما هو في العلادة لانه اذا كان معنى باحداث ما ذكر يكون معنى التكون الكيفية هو فضل لحدث الاخراج من عدم
الوجود فيكون داعي من نعم ان بعض جوانه غير مخرفة من عدم بخلاف ما اذا كان منسفا لاحتياج السلي الصغير
في الوجود فانه يكون معنى التكون الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزعم لانه ايضا يقول
بالغير في هذا السلي رد ذلك اذ لا يمنع ما قال بعض الافاضل ان يجوز ان الاحداث عندنا لوجوده باقية لا
تستلزم من كل جزء من اجزاء العالم رد اعلى من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم تثبت

ان انما له المکون یوجب الحدوث یبینه ثبوت البدایة للوجود ووجه الازدفاع هو فسر کلمة البعض قوله ومن هنا
بقوله ای من اثبات اختیار الصانع کذا لا یختفی انه یابی عنه قول الشارح فیما بعد الا انهم ما یقولون بقوله
یبنی عدم السبوقیة آء کما لا یختفی علی اولی الافهام قوله جمله بعضهم من تمة الجواب آء یعنی ان الشارح حل
قوله وهو غیر المکون کما استقلا بیاناً بالمسئلة التي خلت فیها الماتریدیه والاشعریه حیث ذهب الماتریدیه
انه غیر المکون والاشعریه الی انه علیه وحل البیِّن علی القائلین بحکم المضموم لان الدلائل المعترضة فی اثبات هذا
انما تثبت المعارضة بحکم المضموم لا یستحق وجعل بعض الشارح هذا الكلام من تمة جواب شبهة التي تورد بها العالم
بحدوث المکون حل البیِّن المذکور فیما یصلح وهو ما یکون انفاک فی الوجود وادخوله قال فی تقریر الجواب
لا یلزم من قدم المکون قدم المکون لان تکوینیه للعالم وکل جزء من اجزائه متعلق بوقت وجوده وهو
غیر المکون عند الصحة لانفاک بینما من الجاهلین لان المکون ثابت فی الازل بدون المکون ضرورة
ان تعلقه بالمکونات فیما لا یرذل وقت وجوده واذلا المکون منفک عنه فی البحر فلا یکون المکون اضافة
کما مضرب حتی یلزم ما ذکره صفة حقیقیة ذات اضافة والاوان کان اضافة لم یکن غیر لا متعلق لانفاک
حین کونه اضافة من المکون ضرورة ان النسبة لا یحقق بدون التثبیت قوله ولینشیء ای جمله نفس الشارح
لینشیء لان محتمل الانفاک من جانب المکون غیر مسلمة عند بعضهم لان المکون عنده اضافة لا یحقق بدون
المکون محتمل الانفاک من جانب المکون لا یضد فی اثبات کونه صفة حقیقیة حتی یلزم من قدمه عدم المکونات
لانها موجودة حال کونه اضافة فان المکون حال بقائه موجود بدون المکون فلا یمکن الجواب عن
المذکورة وخطیر البال ان الجواب المذکور غیر موقوف علی ان یکون محتمل الانفاک فی جانب المکون مسلمة عند
بعضهم القائل بخلافه لان شبهة المذکورة کانت واردة علی ذهاب القائلین بقدم المکون فکیفینا الجواب
على نه یمیم کیف وحل الجواب منع الملازمة ای لانهم انه یلزم من قدم المکون قدم المکونات لان المکون
غیر المکون عند الصحة لانفاک بینما عنفا فلا یکون اضافة کما مضرب لانفاک انه لا یمنع حیثه لان یقولنا
لانهم محتمل الانفاک بینما یدل علی انما تعلیق المذکورة وهو غیر المکون بقوله عندنا دالة لایستوی باریة علی
انه لو کان محتمل الجواب موقفا علی تسلیم بعضهم لایتم الجواب المذکور بقوله وهو تکوینیه للعالم وکل جزء من
اجزائه وقت وجوده ایضاً لان بعضهم لا یسلم کون المکون صفة متعلق بالمکونات من وقت وجوده بل
عنده نفس التعلق قوله علی ان عدم البیِّن لا یمیز ان منع الملازمة استلزم ذکرنا ذکب البعض بقوله

والا لما كان غير لازم انه لو كان اضافته لم يكن غير لان كونه اضافته انما يستلزم الازم وعدم الانفكاك
من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا كيفية للزوم من جانب واحد كما تعرض الغيرية مع الحمل
والصفة المضافة مع الذات فان الازم من جانب العرض والصفة مستتقة مع انهما متعارضان للحمل والذات
ولا يخفى ان اثر المنع لا يضر ولا يكتفي في الجواب ان يقال وهو غير صحيح الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلو كان
اصنافه عندنا كما ضرب والا لا يقع انفكاك عن المكون من غير ذكر معنى الغيرية في البين قوله والصفة المضافة
مع الذات اراد به الصفات المتحدة لذاته تعالى من كونه قبل شيء وبعده خاتما ورازقا وحييا وميتا الى غير ذلك
من الاضافات فلا بد ما قال انما ضل على ان الصفات المتحدة تراخية في العرض فذكر باستدراكه ان
شرح الموقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خاتما ورازقا ونحوها قوله ان
ان المكون آه قائم من قبل قوله وهو غير المكون من تمامه الجواب بانها على توجيه الشرح وحاصله ان
لا يثبت المدعى لان اثبات مغايرة المكون الى هو مبدأ الفعل للمكون اعلى يدل عليه قوله عندنا فان المكون
عند المصنف ومن موافقة مبدأ الفعل له اجملة صفة ازلية والازم من الدليل هو تغاير الفعل كدليل على
قوله ولو سلم لم يكن غير آه يعني لو سلم ان المكون نفس الفعل لم يبدؤ به فلا يكون غير لا تتنازع انفكاكه حينئذ
ضرورة عدم تحقق الاضافه بين المتضامين ولو سلم غيرية المفعول يلزم ان يكون متغايرا للمفعول
من جانب واحد اعني من جانب الافعال فتحق بينهما ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف
تصره عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين ضروريان على الشارح اذ لم يحل
المصطلح على ما يقال البين بحسب المفهوم كما يوضحه الدلائل المؤيدة في اثبات الغيرية وقوله وقد اقررت
عندنا ايضا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمامه الجواب بحسب المصطلح على ما قاله
لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل متغاير للمفعول من الشارح وهو لم يحل قوله وهو غير المكون من تمامه الجواب لم يحل
الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام آه يعني ان هذا الاستدلال مبني على ذهب النظم ان المكون
وانه اضافته والعرض منه الزامه وحاصله ان المكون غير المكون لان المكون على ما عرفت عين الفعل
متغاير للمفعول بضرورة قوله ويمكن ان يراد آه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل
مبدءه اما حقيقة عينية فان الفعل مخلوق والتحليل والاختراع والاحداث والتكوين ان كان على ما
كسب المبدأ في اصطلاح مبدءه على ما مر ولما عجزنا ذكر الازم ما رادوه للزوم وكبر قوله كالصبر بنظر المتأمل

حتى يرد ان الضرب ليس مبدء الفعل بل نفس الفعل فباكون موافقا للمش له قوله وقد عرفت انه لعلم الجواب
عن المحشى منى على اعتد التليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان جهة الانفكاك آه
جواب صريح عن التليم الاول في قوله والصفة المحدثه مع الذات اشارة الى الجواب عن التليم الثاني بانه
ان الفعل يلحقه الاضافة حادث ولا محذور في معناه فصفة المحدثه مع الذات استتت كلامه الاظهر ان قوله
فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفي للزوم من جانب احد جواب صريح عن التليم الاول ارا ولعله حادثة نتيجة
لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجودي في الخارج فكلما في الصفة المحدثه لذاته متساويا لا لازم كونه محلا
لحوادث بل لمصطفات متحدة كونه قبل كل شئ وبعبارة اخرى قد اذنا قاده الى غير ذلك من الاضافات
والاعتبارات قوله اذا الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو من التكوين والايحاء
فان كان الایحاء يمين ذاته يكون المكون متناجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج اليه لم يوجد غيره ويكون
الایحاء صفة ذلك الغير فلا يكون بين المكون وبين المصنوع مستغنيا عنه وقد لا يقتضيه ذاته وجوده
قبل تفسير التكوين بالایحاء اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدء بها فيكون هذا الكلام الزاميا
ايضا قوله تقدم اما لئى آه يعني ان التقدم اما ما خرد من التقدم الكثرة وهو بمنزلة الزمان اطول المعبر عنه
بالعاقبة به يبين لوجوده فالتسعة انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه بان طيل لم يكن
على العالم نظيرة انه حادث فله على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من تقدم الاستصحاب بانه قدم سبق التقدم
فالتسعة اقوى تصادق من العالم وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان بنفسه يكون
الالاه لا يكون قدما كما هو واجب نه قدم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعينه ان كونه عين التكوين
في حكم العقل كونه قدما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا حكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تتعا فان التفتتية
لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعينه انما هو لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب شدة
اقوى منه ما عند العقل وهذا على طبق ما قاله الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
مستغنى ذاته اذ لا يمكن تصور ان يكون في الاول بخلاف الثاني وان كان ان يكون عن الوجود متناجا كما
الخارج قد برز لا يلتفت الى ما قاله الفاضل المحشى من ان كون الواجب قدما محل بحث قوله وذلك حكم بانه
كون نظام العالم على الوجه الاول في الواقع ولا على وجه كون صانعه قادرا فصارا حكم يدعيه الامم
من الضرورى فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصح بل على الوجه المستعين الذي لا وجود له الا كمن هو خسر

اذ لم يحكم بقاءه بعد التحلية علما بالطواهر الدالة على الوقوع ما لم يتم دليل على انتفاعه اذ لا يمكن صرف الظواهر
 الا المتوقف فيها لحوادث احتمال ان يظهر دليل عقلي على الانتفاع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في العرف والتوقف
 لوجب العرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على انتفاع
 نعم ان عدم حكم العقل بالانتفاع بعد التحلية كاف لنا في اطلاق الطواهر ويؤيد ذلك ان نقوم لم يتعرفوا لاثبات
 الاكسان الذاتية في سائر التسميات كالسمع والبصر والكلام وهداب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امر ممكنة
 اخبر بها الصادق ومن ادعى الانتفاع فعليه البيان لعمري ما احسن المشايخ في اختيار مسلك الجواز قوله
 عليه السلام ان زيدا اي ان زيدا بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو المصداق
 يحصل له في خبر الدليل في بصير الكلام كذا انا فاطمون برؤية الاعيان والاعراض لا تفرق بالروية من جسم
 وجسم وعرض وعرض وكلما كانا متفرقين برؤية البصر فلما مر بيان ولا يخفى تضاده وان زيدا بالفرق بهما
 البصر فهو لا ينفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرتين فاما الفرق باستعمال البصرين
 والاقطع مع عدم كونهما مرتين لعمول العدم في مفهومنا لاننا عايناه ان عدم البصر وعدم البصر والتحقق
 ان الفرق بوجه استعمال البصر لا يستلزم كون الفرق مبصر جواز ان يكون البصر عارضا وهو متوسط
 لا ذلك يفرق العقل بينه وبين امر آخر فقل ان الضرورة قاضية بان الروية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاصا
 لها بشي من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل الخط وغيره ان كون الحكم بعدم اختصاص الروية بشي
 من الاعيان والاعراض ضروريا محتمل بل كيف وقد ذهب كثير من المتأخرين الى ان المراد هو الاعراض من الاعيان
 والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله برؤية ان التميز المطلق آه يعني ان البصر هو اذ التميز المطلق
 كون الشيء شاعلا غير سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه متقابلا للامور العامة
 الشاملة كلها مشتركة فيما يجوز ان يكون عليه جهة الروية واحدة منها قال الفاضل المحض في كون جواز الوجود
 على الروية لا يضر بل محتمل ان فيه ثبوت المسد وهو جهة روية الواجب تحقق وجوب الوجود وما كونه بالغير فهو
 امر اعتباري محض فلا يصلح عليه صحة الروية وتعلقها بما يستلزم كلامه وفيه انما لا ينضم ان كونه بالغير امر اعتباري
 وعلى تقدير تسليم تجوز ان يكون شرط العملية الوجوب اجيب بما مر من اننا نعلم بالبصرة روية روية الوجود في كل
 واحد من ان هذا القدر لا يثبت البصرة قوله فان قلت عليه الامور آه هذا الجواب على تقدير تامة ما بين
 انفس بالامور الشاملة للمفردات بالبرهان كما لا يهمل في العلوية المفردات الشاملة للبرهان العرفي فكذا لا يهمل في

و اکثره متناه و الجواب الحاکم لما دأب المشبهه باسجی من الشارح من ان المراد بالعلیه متعلق الرویه لانک ان
 شیان من الامور العاده لا یصل متعلقا بها کما یصل متعلقا بغيره موجوده فی الخارج قوله قلت يجوز ان بشرط
 آه یعنی يجوز ان بشرط علیته واحد من تلك الامور بشرط من خواص الممكن الموجود کما حدثت و متساوی طرفه
 الوجود و العدم الی انه الی غیر ذلك فلا یمکن تحقق ذلك الامر من حیث کونه علیة لرویه فی الواجب الوجود
 و لا یمکن صحته و یتبادر باحرز انک ظهرا و باقال التفاضل المحسوس و اما قوله فمیزان بشرطه بشرطه من غیر
 الموجود الممكن فمذموم بما ذکره فیما بعد من ان التفاضل وجود الرویه بمقتضی شرطه او وجود مانع لا یمنع صحته
 بالمطلوبه اذ لم یحیل شی من خواص الموجود الممكن بشرط الوجوده الرویه حتی یتیم ما ذکره بل بشرط علیته و انک
 و لانک انه اذا کان شی من تلك خواص شرطه للعلیه لا یمکن ان یکون ذلك الامر من حیث علیته متحققا فی الزمان
 فلا یمکن صحته و یتبادر علیه و علیها و عللت آه یعنی لو کان علیه صحه الرویه الا ان کان صحه رویه المعلوم الممكن
 لمتحقق الا ان کان علیه لکنه مخالف للضرورة قوله و یمیزه نظره نقل عنه وجه النظر ان يجوز ان بشرط علیته لا یمکن
 بشی من خواص الموجود کما اشیر الیه آتفا قوله التاخر صفة اثبات آه هذا الكلام من اسید الشریف یعنی
 ظاهره بالعلم من عبارة المواقف من قوله و یمیزه علیه لا بد ان یکون مشترکه و الارزاق تعلیل الواحده لعل الخلفه و
 غیر جائز لما مر فی مباحث العلل منقذ و الا فالعلیه ههنا لیس بمعنی الموشل بل بمعنی متعلق الرویه کما سجد فی
 ان العلیه لا یمکن ان تكون موشرة و لا تأخر صفة اثبات فیه و یمیزه فیه ثبوت البشیرة فلا یصحف بالعدم لصفه و
 لا یمیزه بینه و لو یمیز ان الرویه لا یصلح بالعدم لکان یحالی فی نفسه کمن لا یقطن بط کلام الشارح قوله و یمیز علیه
 انه لا یصلح آه یعنی ان الادلل المذكور ما یصلح علی انه لا یمکن ان یکون بالعدم نفس العلیه الفاعلیه او غیره
 و لا یصلح آه یعنی ان الادلل ان یکون نفس العدم بشرطها بما يجوز ان یکون الوجود بشرطها کما حدثت الا ان کان علیه
 للرویه فلا یثبت صحه رویه الواجب نقل عنه و انت خیر ان احتمال شرطیه لا یقتصر علی العدم بل يجوز ان یشترط
 باحتمال ان بشرط علیته الوجود کل یخص بالکون انتوی من هذا طر ان ما ذکره التفاضل المحسوس فی دفع هذا الاراد
 من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلیه متعلق الرویه و التعادل لما و لا خلاف فی لزوم کونه وجودا یا عدمه
 ما ذکره فی شرحه و یمیزه و ما ذکره فی شرح المواقف و یمیزه ان المراد بالعلیه صحه الرویه بما یمکن ان یصلح بالرویه
 و لا یصلح فی الصحه و یمیزه و یمیزه الی العلیه بینه لمتعلق ضروری و یصلح ايضا بالضرورة ان متعلق الرویه امر موجود
 و لا یصلح فی صحه و یمیزه و یمیزه کلامه لا یمنع الاراد المذكور و يجوز ان یکون امر وجودی من غیر کون

شرط الوجود على ان كل سلة منها على السهل ما قبل منظم الكلام على ما عرفت في الحاشية السابقة قوله ان ابتداء
وجود الروية آه تحليل المقدمة المطلوبة تقرره ان هذا الافتناع على تقدير ثبوت لا يضر فان ابتناع وجوده لا يضر
افتناع الروية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن بشرط ان خواص الواجب ما عاود ولم يثبت على
تقدير ثبوت لا يضر فان ابتناع وجود الروية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب ادوات
مع قطع النظر عن الامور الخارجية قوله ير عليه ان حاصل آه يعني ان حاصل الكلام هو ان متعلق الروية مشترك
بين الجوهري والعرض بحسب الواقع فان خلاصة ان متعلق الروية وجودي وليست في صفة روية الشئ من بعد
خصوصية الجوهري والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يضر في الاعتراف من المذكور بقوله فاما واحد النوعي آه عن الطريق المذكور
بقوله اما قاطنون بربوبية الاعيان آه اذ خلاصة انما لا يتم له لا بالحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون
لكل الحكم واحد نوعيا فيعمل بالتميزات فلا يشترط علة مشتركة ووجه انما يكون اثباتات المقدمة المنعقدة وهي انه
لا بالحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يشترط فانه انما يدل على ان علة مشتركة في الواقع لا انه
ان يكون مشتركة واجيب ان هذا جواب بتعريف الدليل هو شائع فيما بينهم وليس تجرير لطريق المذكور بحيث يندفع
الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحقق فيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلقة متعلق الروية والعامل لهما والاختصاص
في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تجرير لطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات فلهذا سئلهم
واعتطف على قوله لا يضر يعني ان هذا الكلام لا يضر في ذلك المتعلق لا موقوفية الجوهري والعرض ولا اشتراك الصحة
بينهما ولا استلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المحلول فكيف ان يقال ان هذا لا يضر في ذلك منه لا يضر في ذلك
وجود من الموجودات ولذا قد اقدر على تفصيل ما فيه من الجوهري والاعراض فلم ان متعلق الروية او لا والاثبات بر
الموتية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب الممكن فيصح ان يرد ولا حاجة للمقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا
خلاصة كلام المحقق في الكفاية متعلق المحقق منها كلام لا على محتمل كما يظهر في ما قبل قوله وانه مفهوم الموتية آه
بارد فذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الموتية المطلقة المشتركة بين الموتية والموتية
الحقيقية والمادية فلا يصح ان يكون متعلقا للروية واللام مفهوم روية المقدمات بل انما هي الشئ البعيد من خصوصية
الموجودات بين الا ان ادراكها اجلي لا يمكن على تفصيلها فان مراتب الاحاطل متفاداة قوة وضعفا فليس كل
وسيلة الى تفصيل الا يري ان قولنا كل شئ منكم كما فعل الحكم بخصوصية مدخل في الروية فلا يصح روية الواجب
قوله ثم اعلم ان هذا الدليل آه يعني ان الدليل المذكور لا يثبت صحة روية الواجب بنحو مقصود

بعضه الملوحة فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملوذاً وتقران الملوحة بشركة
 بين الجواهر والعرض لان الفرق بالهس بين جسم وجسم فانهما الطويل من العرضين والطويل من الطول
 وليس الطول العرض عرضين فامين الجسم لما تقران الجسم مركب من الجواهر المفردة فليس الطول والعرض
 هو ليس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا الفرق بين عرض وعرض بالهس فانهما الطول عن اليكس
 الخشن عن الاطلس فالملوحة مشتركة بين الجواهر والعرض لا بالحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهما
 ليس الوجود وباحرنا ملك ظهر ضعف ما قال فاضل المسح يمكن ان يقال ان صحة الملوحة بمقتضى
 بالاعراض فافض بعضه الملوحة لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل المذكور على كونه الاعيان جارية
 الملوحة الاعيان بالاتفاق على ما حررنا فان تم ثبوت التوضيح الا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانظم
 صحة الملوحة الواجب فان تقرر الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك كل حاسة ما يدرك بالحواس الاخرى
 بعينه استلزام صحة الاصابع صحة الاله انه لم يرد النقل بالهس لم يفت الى البحث عن صحة وانت خبيران فان
 يقتضى صحة الذوقية والشمومية والسموعية وهو منسقط لا يقبلها الطبع السليم لذا قال في شرح المقاصد لما
 انقض صحة الملوحة فتوى الانصاف ان ضعف هذا الدليل على قوله لم يرد عليه انه يصح ان يقال ان
 ان المعلق بالممكن فانه يصح ان يقال ان لعدم المعلول لعدم العلة ايضا فاعلمه فيكون مقتضى عدم
 مع امكان عدم المعلول في نفسه كالمصفات بالنسبة الى الذات والمعلول الاول بالنسبة اليه عند الحكمه
 ان يكون الزوئية المنسقة معلقا بالاستقرار الممكن فيجب ان يعلق المقتضى بالممكن ان الاتحاد بين المعلق
 بالمعلق عليه فانه يجب ان يقع عدم المعلول مع عدم العلة والممكن الذي قد يكون متسغ الوقوع
 كالمقتضى الذي فيجب التعليق بهما يجب وقوعه وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من مكان المعلق عليه
 امكان المعلق جيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخاص عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان
 عدم المعلول المعلق عليه في واقع عدم علة ليس كبل التعليق بهما فانهما يجب الامتناع بالغير فان استلزام
 الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجوده يمكن منها واجب عدمه فيجب لوجوده
 وما بالنظر الى ان مقتضى النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه يمكن من غير مقتضى
 وبانه مقتضى بالعرض وبان الروايات المطلق عليه مستقر الجبل بعد النظر في دليل العقل ومن مقتضى اودا مقتضى
 مستقره مقتضى النظر في حال استقراره وان كان بالغير ليس لان استقرار الجبل من مقتضى اودا مقتضى

في عدم استقراره ايضا يمكن ان يقع به الاستقراء انما الاحوال مستقرة مع تعلق ارادة بعدم الاستقرار
كما نفي عنه بيان الشارح قال فاعقل المحشى وبحث ان التركيب المذكور لا يصح في الغلبة بل يصح ان يقال
ان عدم العلة لعدم المعلول وليس شيئا اذ لا شك في صحة قولنا اذا تفتت اللازم استفتت المطلوب مع انه
قد يكون المطلوب متبع للاختصاص قيل ان سئل ان لا ارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط لا
هو ممكن في نفسه فاما ان يقع الشرط فيكون ايضا ممكنا في الافلاص لتعلقه واداء الشرط والمشرط واداء
بحث اذا لا ارتباط وتعلق بحسب الوقوع في نفس الامر لا فرض فخير ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط
قائل قوله ومنها ان الروية مجاز عن العلم الشرعي او يعني ان الروية في الزماني مجاز عن العلم الشرعي
ما يكون حاصله لا يفرد فكر بطريق ذكر المطلوب واداء اللازم وذلك شائع عن رب ارني انظر اليك حلي
عالمك مما غرضنا وهذا اذ لا يحاط ومن متبعه قوله بحسب بان النظر آه يعني لو كانت الروية بمعنى العلم
الشرعي لمكان النظر المذكور بعده ايضا بناء وليس لك فان النظر الموصول بالي نفس في الروية لا يحل
سواء فلا تترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم آه علاوة اى على ان طلب العلم الشرعي يدل على ان هو
عليه السلام لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه يحتاج اليه كغيره من الخلق لان الخطاب في حكم المحاضر المشايخ معلوم
بالنظر ليس لك كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه ان المراد آه اى يريد على العلاوة ان المراد بان هو العلم
بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضيه العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يحتاجها من
وراد ايجادها في العلم بوجه كلي بالهوية الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهوية الخاصة انكشف بهوية تلك عند
عليه السلام انكشف الشبهة فهو الروية بعينها وان اريد وقوع نوع اخر من الانكشاف فلا بد من تصور بيان
المكانة في حقه تعالى ولزمه الروية وعدم لزومه خطابه حتى يتم الكلام الاول قول المراد بالعلم بهوية الخاصة
هو انكشف بهوية على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في الترتيبات البصرية فاشك في
كونه مكانا في حقه تعالى لانه قادر على ان يخفى في العبد علما ضروريا بهوية الخاصة على وجه الجزئي ويستحال ان
المخلوق بعده وعدم لزومه خطابه فان الخطاب لا يقتضيه العلم بالي بوجه كليته يمكن صدقه تعالى على كثير من المخلوقين
وان كانت في الخارج مخصصة في شخص اعيه فهو من قبيل التعلق بما قلنا طرفة واما قائل ان الفاضل الحلي ان
اريد العلم بهوية الخاصة على الوجه الاجمالي فهو من قبيل الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية فهو لا يوافق
الا بطريق الاحتمال في الاثر انه لا يتصور بدون الاحسان وليس للحاس من خل في العلم بل هو بمحض خلق الله

فكارة مختصة لان المقصد بالمقتضى لا يوجد العقل لا اختيارى فلا بد من العلم بوجه خبرى فى الجاه سوا كان
 انصا او كالا انما العرف بينا فى اشتغال الحكم والمصالح فغيره العرفى قوله وبه يندفع ما يقال انه باذكار
 من انه لا شورى بتفصيله لا فعال فى حال المباشرة مع العلم بالعلم بعد التوجه ضرور متبع النظر اذ من قبل يجوز
 ان يكون العبد بما لا يتفصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه ويجوز ان يكون له شورى وعلم بذلك التفضيل
 زنا طويلا ووجوه المرفوع الاعل ان العلم بالعلم ضرور بعد الالتفات ومنها ليس لك وجه فى الثاني انه لا علم له
 المباشرة ايضا فان التحرك بغيره يقال فى تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر فلا يكون شعورا بالتفصيل لا الحركة
 الاجزاء والاختلاف كى كجاءة قوله يشبه ان يحصل فى المقصد بسبب الفعل معنى المحمول يصح تعلق الفعل به لان
 المقصد على معنى الالقاء والاحداث امر فكله لا يتحقق له فى الخارج والالزام المتسلسل فى الالقاءات فلا يكون
 متعلقا للفعل ثم يشبهى حل اضافة المقصد الى ضمير الخطاب على الاستغراق معنوية المقام لان المقام مقام التوجه
 كان اصل الاضافة للمصدر على معنى فى محله اذ لم يكن على الاستغراق لم يتم المقصود فانك ان المحمول بعينه
 على مثل السير بالنسبة الى الجارية على ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسير انه محمول الجارية باعتبار تعلقه بالافعال
 مما حركات الصادقة عند محض صارت محركات لوجوده فكل تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون
 المراد بسبب المحركات اشكال فى المراد بالمعول فلا يتم المقصود وهو ثابت ان جميع افعال السباد ومعلوم محذوفه
 والمراد على المحذوف اذ لا خلاف فيه نعم ان اشكال فى المراد بالمعول من الجارية محذوفه لا شك لا مدخل بعينه فيها وانما
 فيما يجب كسب بعينه مستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب المقام المقصود ونحو ذلك
 قيل لا حاجة الى حل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالفعل المحمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصح
 مثل السير فانه محمول على ما يتعلق به الوقوع والاطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا
 من قبل كلاف الالزام واردة المعلوم انما كثيرة الوقوع فى كلامهم بحيث يعنى بالقرينة تدل عليه فتم التفسير
 ربيح فتمت التفسير المقصود على تقدير تقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او غير المباشرة
 مستندة الى الذات والمحمول على هذا المعنى تدل على المورثات كحركة النواك من حركة اليد ونحوها
 من غير ان يكون على سبيل المباشرة بل على سبيل التوجه عليه ويحل الاضافة على الاستغراق فليس افعال المباشرة والمصدر
 على سبيل الوقوع عليه يتم المقصود كما لا يخفى قوله انما الموصولة ليعنى ان ما اذ اهل على ما
 من غير ان يكون على سبيل المباشرة المقصود المقام لان لفظة ما عامة موصولة للاستغراق فالحق

حكم جميع المثلون بخلاف المضافه فانها موصوفة في الاصل للبعد وهو الاصل في التعريف فلا بد في الرد
 والاستدراك منها من استقامته المقاص قوله وبالحجة فحذف الضمير اقل اى اى حال الكلام ان حذف الضمير
 الى الموصول اقل تحذف بخلاف جعل المصدرية فترجع الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما
 ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل مصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى يرد ما ذكره ويمكن ان يقال غرض
 الحق ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد توجه آه اى قد وجه
 من جانب المعترضة هذه الآتية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والسنة فمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها
 خلق الاعراض والافعال الحسية وقد توجه ايضا بان المراد بالخلق بلا آله وبمباشرة بسبب وكلاهما على
 النظر لا قرينة يدل على التخصيص كيف وجعل خلق التعبدى من لا منزه الا لازم حذف الضمير بل على
 ان المراد من افعال المخلوق مطلقا ليس كمن لا تصيف بالخلق قوله وليسون كون المخلوق آه اى ان المخلوق
 لا يشيرون الشريك في وجوب الوجود وحقائق العبادات وليسون كون المخلوق مطلقا فلا يحتاجان
 العبادة بل مناطه خلق الجواهر المخلوق لا يكون بلا آله وسببا ليسون رد وآله لا يابعة اى قوله فمن
 في مقام الحج قوله ان المكلف باهر اختيار القبة لانه اذا كان الكل يخلق مستقلا يكون لا فضل لصدارة
 بنبوة افعال العبادات ولا يكون كاختياره فينا فلا يكون المكلف به اختيارا بل الله عز وجل اذ قد اختلفوا على ان
 به التكليف اختيار القبة وان اختلفوا في انه من كونه التكليف بالايجاب اى قوله يجوز ان يلج آه به على الامام
 الشرعية المذكورة بقوله ولم يكن السبب خالفه البطل الملح والذم والثواب العقاب فانه يجوز ان يكون اليمين الملح
 باعتبار الحكمة وان يكون ترتيب الثواب العقاب على الافعال المذكورة ترتيبا عاديا مثل ترتيب الاحكام على
 اساس انما هو تصرف له في خالص جهة فلا يبال عن لبيته بان يقال لم يرب الثواب على كماله ليعمل لم
 يرب العقاب على ذلك كما لا يقال لم يرب لاجل ان على اساس انما وقيل في انما لم يرب لم يرب الثواب على اساس انما
 الذم انما انما كما لا ينبغي وانما ترك الشارح في الجواب لانه كما ينقصنا منع الجبرية ايضا فهو علينا لاننا من كل جهة
 باثبات كمال اختياره هو العدة فلا اختاره قوله فان استلزام اجزى عبادة آه اى ان قوله كمن حقيقة ونبوة
 قد اجزى عبادة في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكيفية وان لم ينتج كونها بغيرها اى بمعنى قولنا لا يحدث
 فيحدث عقيب هذا القول كمن المراد الكلام الا انما انما نية تعالى لا الكلام العقلي المركب من الاصول لانه ما
 فيحتاج الى خطاب آخر بتبليس لانه يستحيل قيام البصوت والكشف بعبادة تعالى فلا يلزم توقف خلقه على كون

و بما ذکرنا فی هذه الحکمة و فیما بین ان العین للقضاء الاثمة معان احدی الامر ان فی مصطلح الاستحباب
و اما ان مصطلح القضاة فاقبل ان مقتضایه معان فمومن قلة التبرقة بر قد بر قولهم انفسهم بها
یودی آه یعنی انما لم یفسر الشارح القضاء بما یؤید کورس شرح الکوافه لانه یودی الی زیادة الحکام و کذا
تفسیر و حکم انما یؤید الی الحکام و قوله قبل علیه انه لا یستلزم الرضا یعنی انه لا یستلزم الرضا بصفة الرضا
اذا القائل بر صیغ القضاء و قد یؤید انه رسته بصفة من صفاته فکمال بریدانه رضی بصفة کل
الصفة و هو الحق فی حدیج عن اصل لا یؤید بان الرضا بکفر یا کفران کفر اذا کان مع الاحسان و
عدم الاستیجاب بخلاف الرضا بکفر الکفر فرج استیجاب قصد الی زیادة غوایه کما قال الله تعالی حکایه ربنا
اموالهم و اشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا حتی یرد العذاب الالیم و منه ان ذلک ناموس الرضا بکفر غیر
الرضا بکفر نفسه فهو کفر مطلقاً قال فی انما غایه من کفر بکفر نفسه فقد کفر من رضی بکفر غیره بکفر
الشارح منه و الاصح انه لا یفرق الرضا بکفر غیره ان کان الایب الکفر و لا یجوز قوله و انت خبر بان رضایه
بفضل الله تعالی آه یعنی ان یؤید العرف من مناته لا یستلزم الرضا بصفة من صفاته فکمال ما یستلزم
له اذ یقطن رضایه بکفر الله تعالی بکفره کونه عبارة عن الفضل مع زیادة الا حکام بل یستلزم
کونه عبارة عن ارادة الازلیة ما یستحق محبة و لا یحک ان الرضا به یستلزم الرضا بکفره بکفره
من حیث کونه متعلقاً بکفره ان الرضا بالفضل و یقطن الصفة لا یستلزم الرضا بکفره بکفره من حیث کونه
مستلزم من فیکون کمال جواب الشارح و ما ذکره المحقق من قوله فالصواب آه و ما ذکره المحقق من قوله
انما یجب بالقضاء المستلزم الرضا بالفضل من حیث کونه مستلزم لا بالفضل من حیث ذلک و لا من سائر الخیالات و انما یجب
الشارح هذا طریق و لم یقل الرضا انما یجب بالفضل من حیث کونه مستلزم من حیث ذاته ان الرضا بالاول
یعنی الرضا به هو الاصل و لا یستلزم فی او الرضا بالفضل انما یجب بکفر الرضا به فکمال فی فرق
بین هذه الصفة و بین غیره فی وجوب الرضا و بذاته و متعلقها فادبر التخصیص حیث قال الرضا بالفضل
واجب و واجب بان هذه الصفة لما کان صدر الاوامر من انما ذکره کان منسطة ان یستلزم السداد و ما
لم یرضوا بهذه الصفة و متعلقها فکمال فی الاوامر فکمال یجب الرضا بالفضل و قوله قالت المستتره استلزام
قالت المستتره فی التخصیص عن مقدم التخصیص للعلو بیه بان تعالی اراد ان السداد اختیار منسطة لا یجوز
عدم وقوعه لعدم دلالة علی عجزه بخلاف تعالی و لا اراده و لا یستلزم منسطة منسطة فی قوله

لأنه أي ما كانت المستمرة في الحقيقة ليس شيء انعدم وقوع مراده ولو بالارادة التوقيفية في نفس وقت وقوعه
ولا يقل من اشتباه حيث لم يقع مراده الملك وقوع مرادات العبد الخدم كذا في شرح المقاصد قوله قبل
لا يخفى من الارادة أي قيل في انفسهم انفسهم اشتباها على المعقولة لا يخفى من ارادة تعالى ان
العباد رغبة واختيارا لا الرضا به فتوهم تخلف المراد به عن الارادة التوقيفية قول تخلف المراد عن الرضا
وهو مذنب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم انفسهم اشتباها كذا في تلك لا يلزم المعقولة ايضا قوله وهو كلام آدامي كلام
كلام ليس له معنى محصل لان كل ما يفيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعقولة وليس كذلك فان الرضا
عند المعقولة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعراض من القول بخلف الرضا عن الرضا عندنا قبل
تخلف المراد عن الارادة فيلزم انفسهم اشتباها بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعراض من انفسهم
فلا يلزم من القول بخلف الرضا عن الرضا عندنا فانه الارادة فانه امر قد يحلص معنى الارادة كما في بيان المركز
وقد لا يجاب عنه كما في كذا فانه معنى الارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلف الرضا عن الرضا عندنا فانه
نعم تخلف المراد عن الارادة نفس عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله اهل المذاهب من
ان المعقولة ان يقول ان الارادة التوقيفية هو الامر وسنة ولا تلك التي مخالفة الامر وسنة لا يعلم
منه ولا مغلوته اجمالا لان كل ما يتم لو كان منه الامر عندهم بافسرهم بقوم من طلب الامور به سواء كان
مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة مخلف الامور به عن الامر تخلف الامر عن الارادة فيلزم
انفسهم المغلوته بل رتبة قوله انه لا يتغير قدرته فمذهب الاشعرى فان الله تعالى اجروا عاداته بان
العبد اذا وصف قدرته وادواته الى الفعل وجده حقيق ذلك من حيث ان يكون قدرته وادواته ما
في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى وكسب العبد وسبب تحقيقه انشاء الله تعالى قوله او قدرة العبد فقط
بلا محاب آه ولا يخفى انه لا يلزم ما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعقولة لان كل ما يحجب والاضطرار
انما هو بالنسبة الى النفس القادرة والامر مع تمام الشرط من الارادة وغيره فليس الا يحجب بالاضطرار
الاختيار بالنسبة الى تواتر وقولهم ان قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى لا يحب
لعبد القدرة والادوات وما يوجب ان وجود المعقولة قال في الشرح الجديد للشيخ في مذهب الحكماء البتة
الى انما واداه معقولة العبد على سبيل الاستقلال لا يحجب بل باختيارهم فرق بين المذهبين اعتبارا
خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعقولة على سبيل الاختيار عند المفسرة بالاجاب قوله هو

لأنه أي ما كانت المستمرة في الحقيقة ليس شيء أعدم وقوع مراده ولو بالارادة التوقيفية نفي عن نفس المستمرة
ولا أقل من اشتراط حيث لم يقع مراده الملك وقوع مرادات العبد الخدم كذا في شرح المقاصد قوله مثل
لا يغير من الارادة أي قيل في انفسهم انفسهم اشتراط على المستمرة أنه لا يغير من ارادته كما ايمان
العباد و رغبة واختيارا لا الرضا به فتوهم تخلف المراد به عن الارادة التوقيفية قول تخلف المراد عن الرضا
و هو ذنب اهل السنة والجماعة فكما لم يغيرهم انفسهم اشتراط كذا في كتاب لا يغير المستمرة ايضا قوله وهو كلام آه أي كمال
كلام ليس له معنى محصل لان كل ما يفيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المستمرة وليس كذلك فان الرضا
عند المستمرة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعراض من فاعول تخلف الرضا عن الرضا عندنا
تخلف المراد عن الارادة فيلزم انفسهم اشتراط الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعراض من انفسهم
فلا يغير من القول تخلف عن المراد من الارادة فانه امر قد يحل انفسهم الارادة كما في باب ان لم يكن
وقد لا يجاب كما في كذا فانه يعلق به الارادة دون الرضا ولا يغير من تخلف عن المراد نفس اشتراط
نفس تخلف المراد عن الارادة نفس عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد اقاله اهل الحديث من
ان المستمرة ان يقول ان الارادة التوقيفية هو الامر وسنة ولا تك انت مخالفة الامر وسنة لا يستلزم
نفسه ولا مغلوته اجمالا لان ذلك ما يتم لو كان من الامر عندهم بانفسه انفسهم من طلب لما موبه سواء كان
مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة تخلف الامر موبه عن الامر تخلف الامر عن الارادة فيلزم
انفسهم المغلوته بلارية قوله او بطاثير قدرته فلهذا ذنب الا شرعي فان الله تعالى اوجر عاقبة اهل
العبد اذا وصف قدرته و ارادته الى افضل وجهه عقيب ذلك من حيث ان يكون قدرته و ارادته تامين
في وجوده فذلك افضل مخلوق الله تعالى و كسوب العبد وسبجي تحقيقا نشاء الله تعالى قوله او قدرته العبد فقط
بل لا يجاب آه ولا يخفى انه لا يغير ما ذكره فرق بين ذنب الحكماء و ذنب المستمرة لان كل لا يجاب والاضطرار
انما هو بالنسبة الى النفس القادرة و اما مع تمام الشرائط من الارادة وغيره فليس لا يجاب والاضطرار
الاختيار بالنسبة الى ارادته و فيقال في قواعد العقائد ان ذنب الحكماء و المستمرة ان الله تعالى اوجر
لعبد القدرة و ارادته و ما يجرى بيان وجوده المستمرة قال في الشرح الجديد للتحرير و ذنب الحكماء المستمرة
الى ما فيها و اتمه مستمرة العبد على سبيل الاستقلال لا على الجواب بل باختياره ثم فرق بين المستمرة باختياره
خلق الارادة و القدرة في العبد المستمرة على سبيل الاختيار و عندنا خلاصة بالاجاب قوله هو

التي تشرت عليه خلق الله تعالى في ذلك الفعل ترتباً عايداً واعتباراً لكل لا اختياراً للرب على الله على الغير
طاعة اذا وافق ما ادهاه الشرح او محبة اذا خالفه وبغير علامة وهو ان العقاب بان بيان الجود عدم
وقدم المكنان مقصوداً منقلاً لما يورد من ان هذا السؤال في الجواب قد سبق حيث قال فان قيل فيكون الكافر
في كفره آفة فكذا انكر المحض في حصوله لان بيان الجود بالنسبة الى كل ما يكون من المبدأ من الفعل ما ذكر حيث
عم وقال ما ان يخلق بوجود الفعل او بعده ما من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادقة عنه فقط
فخص لا عارض بالنسبة الى الكفر والعشق مع انه قد فصل في السؤال الجواب بهذا باراد السؤال الثاني مع الجواب
بالفعل والعشق لم يفسد في ذلك المقام فلا تكرار وعلم ان حصل الكفر والعشق من الافعال المبرورة ابداً على
اما الموجودات في العبد بمعنى الصافي بها في الخارج لا يمتنع وجودها في نفسها والافعال امران عدريان لا تحقق
في الخارج قوله وكذا في الاصل بان يقال اعلم استسقاء واراد عدمه يمتنع ان لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم تعليل
عليه بما جازا وتختلف الارادة عن قوله وان خير بان لا يعدم الارادة آفة يعني ان تقسيم ارادة تعالى على
بالنسبة الى الموجودات لان عدمها هو ان ارادة فلو كانت مسبوقه بالارادة وكانت حادثة لان اثر الارادة
حادث على هو المقدر المتفق عليه بين المحققين فقيم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الكمالات محل بحث وهو
ما في شرح الموقف لعدم المسحوق لا لبقا وركا لوجوده في معنى استسقاءه اليه لم يتحقق مشية الفعل فلم يوجد
الفعل لان استسقاءه وعدمه الى القادر بيقين حادثة كما في الوجود فيكون عدم العالم اربابا والجواب
بانا لا م كون اثر الارادة حادثة بالقبلة بواز تقدم القصد على عدمه كقصد الامجاد على الوجود على مردوسه
تقديم الارادة بعدم حتى تسبق بقاؤه على عدمه فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن الثاني
كلمة يعدم الاستدلال بكونه متشاعفاً على كونه عالم حادثة ما انما الثاني فلان بقاؤه على عدمه
الا تضاعف بالعدم لان الثاني بلا مخرائد وادام كمن عدمه صامحاً لان يكون اثره نسبتاً الى جميع الارادة
على السواويل بل لان بقاؤه على عدمه مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى في غاية ما يتكلف ان يقال
ان عدم الاشياء او كونهما مرتباً بالعدم لان ذلك لا يخلو الوجود بوجودها وارتباط عدمها بالعدم لان
تقصير الارادة بعدم باعتبار عدمها قوله لا ممتنع في الحديث فانه استند عدم الفعل لعدم مشية لا الى مشية عدمه كذا
نقل عنه قوله لا ممتنع آفة اي ان لم يتحقق الارادة باجتماع وجوده لان الارادة علم الوجود وعدمه علم عدمه
المعقول من بيننا فخرج عدمه كمال عدمه لانه لو كان الارادة علم الوجود علم عدمه الارادة ايضا علم

يترجم توارد عليتين متعلقين على حصول احد قوليه بالضرورة لما جازمنا ان خلف عن الارادة بمعنى ان المترادفا
 قالوا ان خلف المراد عن ارادة تعالى او اكانت متعلقا بفعل غير جائز لانه ارادة بتوضيحه بتجريد خلف المراد عنها
 عندهم من غير نقض على مرادهم بتوجيه السؤال عليهم بان تسمي ارادة الله تعالى لا محال لاجل ان الله تعالى لا يجهل نفسه
 انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب لا يتبع بل يمكن وجوده وعدمه لان خلفه ممكن نعم وعي على كثره السؤال عليهم
 تعالى فان خلفه المعلوم عنه ليس لهم الجمل وهو نقض انما يقيدنا بالكثر لاننا بالحسن ان قال تسمي العلم كونه يقول
 انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل توعدا فعنده لا يتصور ايجز بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقعدة اي لا يمنع
 تماثلا كون الفعل الاختيار واجبا او متصفا للاختيار كذلك يمنع نقض جعل يتعلق العلم والارادة بغيره لا يتصور
 واجبا او متصفا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم من العلم حل وحكاية عنه فانه كشأن
 على هو عليه حد ذاته الا يرى ان ضرورة الفرض انما يكون علما اذا كان مطابقة له حتى لو خالفه لم يعلم من علما
 بل جملنا فعلم انه لا يدخل العلم في جعل الفعل اجبا بل قدرة والاختيار من فاعله كذلك ليس للارادة ان يمتد
 في سلب الاختيار لان الارادة متفرقة على علمه تعالى وتابعة له العلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار
 ففي ايضا تامة بالاختيار العبد لا يكون موجبا للفعل اما قوله الامتحان انقلاب علمه تعالى فلا يتصل المراد عن ضرورة
 فعلمنا بما لا يشيت الايجاب بل الاستلزام والفرق في قوله فلا يكون فعل العبد كونه اجبا وادعى اذا كان
 اذ الاتصاف بتوسط الاختيار حقيقة الاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كونه اجبا بل الذي لا دخل للاختيار
 اصلا وهو المقصود منها لان المقصود في الجبر ان فعله الله به عليه بحرية ومنه الله ركانت له اما الكلام ان
 ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على انقضاء عليه بل على المحي فليكون مخلوق الله تعالى فليعلم
 ما يشي ولا شئ بسطه يقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محال للارادة التي اخذت فيه جبر او جبر متوسط
 بمعرفة الافعال على السجي تحقيقه واما الله فيسألني في سلب الاستلزام فلم يصير حوله بل لا يصح كون امر ان قولوا
 ان كون الاختيار مخلوقا به تعالى ليس لهم الجبر لان الاختيار كماله هو مخلوق لا يتكلم به ضرورة وهي صفة من
 ان يتعلق كل من الطرفين بفعل الترك من غير ذراع ومخرج كذا في قدسي السطح ان يكون من الله تعالى لا يتصور
 اعطاء صفة من حيث كونه لا صفة ليس جبر انما يقال الجبر نسبة الى الافعال اعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها
 يريد ان صدر ارادة تعالى بطريق الايجاب من غير شائعية الاختيار ولا ياتي كونه فاعلا متصفا بالاختيار وكذلك
 صدر ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر لا ياتي كونه فاعلا متصفا بالاختيار في عدم كون كل منهما

وآتيه بخلاف ارادة العبد فانما يمتنع العقل عنه كما عارادة ضرورة تعلقها على خلقها بطريق جبرائلا
وان كان تعلق ارادة العبد بها غير ممنوع تعلقها بالارادة فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة ولا اختيار قوله
بالدوران الترتيب المحض وضع لما يوجب من طائفة المعايير من ان القدرة العبدية والارادة دخلتا في بعض الافعال
يدل على ان القدرة تامة في جميعها وهو مناف للمطلوب من قوله ان الخلق هو الله تعالى لا يوجب ان الحكيم العقل
هو ان القدرة العبدية دخلت في بعض الافعال بالدوران بانها متى تعلق القدرة تعلق العقل متى لم يوجد لم يوجد
والترتيب المحض الخاص عن الحكم بالاشياء و عدمه كما حكم به دوران الاحراق مع مسهل النار وترتبة عليه لانه
يحكم العقل بان القدرة تدخل فيه بالاشياء حتى يصير شيئا لقوله بان الخلق هو الله تعالى لا حكم للضرورة فيه كما
انه لا حكم لها في عدم التامير بل كل منها نظري ثبت بالدليل بما ذكره ان منع شبهة التي ادركت لغير الجبر
المعشور من ان بداهة العقل كما حكم لوجوده وصفة في العبد فادركت بين حركتي التامير والارادة في كل شيء
فان صدق حكما الاول صدق حكما الثاني فيكون يجب القدرة حق وان كذب شيئا كذب الاول فكل من
ذهب بالجبر يتجاوز على التقديرين فلا توسط ادراك للعبدية في تامة القدرة الحادثة سيما حين توجب انتفاء القوام
انما حكم البداهة بالدوران الترتيب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جليها في معنى صرف القدرة جليها متعلقة
بالفعل في ذلك صرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا يلحق بسبب موافق حصول كل تصرف اذ لا اثر الاصل في
ان تعلق الارادة بصير سببا عاديا لان خلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في تلك
الاولى بالفعل لما صرف الالادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة مستقلة في انفسهم كجبريل وادناه فانها مفعلة
من شأنها ترجيح احد المتساويين بل يخرج من غير مخرج كما عرفت في الالادة المستقلة من انفسه
تخصيص احد المتساويين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجع وكذا ان صدور الارادة عن الله تعالى
بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعالهم كذلك صدور ارادة العبد من فاعله تعالى لا يوجب كونه مجبرا في افعاله
اعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فقوله وبالله التوفيق ان افعال الربا فيها ما يتصل بها الارادة
بلا توسط اختيار العبد يعني ان الله تعالى هو المتعلق بها الارادة العبدية ولا وجهها ما يتصل بها الارادة كما يتوسط
اختياره وادارته يعني ان الله تعالى اوجد العبدية بها يتمكن من الفعل التامير وادارته ترجع اليه فادارته
رجعت ارادة العبد احد الطرفين ففرغت عليه فعله في قدرته وصرف الآلات والادراك اليه يعني ان تعلق الارادة
بصير سببا عاديا لان خلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها اثر بالاستقلال

[illegible]

فرض كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد المكتسب لانه سلب عادي على القدرة لم تقدم
غير التاخر ولو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس في ان قصد الاستعمال في امر اذكره انما قيل
ليس في اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلا يفتقد ان يوجد القدرة في العبد لا يكون مستقلا
لان مقتضاه موقوف على القصد و متأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما ظهر عليه
جمود المستحيل لا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل متعذر ان لا يستعمل القدرة التاخر بالزمان
عن قصد القهار ان الوجود القدرة مع ان توجب من جعل في غير شأه قصد الفعل على الاشياء انما يقتضيه
الفعل بالزمان لا قبله لما يبين من قدرة القصد في ان تقدم الشيء باعتباره انه لا ينافي تاخره بحسب صفة
تخرج ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة و متميزا عنه باعتبار صفة اخرى بالنظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت متأخرة القصد من كمال في تركب ما يقتضيه ان المراد بخصوص ما اعتبارا فضا الى الموت
يكون قلة غير انما يحتمل بعد الموت فيكون المراد متأخر عن الموت باعتبار كونه قبله مع انه مقدم على الموت
باعتبار ذاته ولفظ هو دخل في قوله في تركب له فقتله قوله في امر التفتيش الذي تادى كمال الفعل عقيب مجمع
صرف القدرة و صرفه بالذات في التفتيش الذي تادى لان القدرة تستعمل في غير الابدان فباعتبارها بالشيء
الذي تادى لان من انما الفعل لا يتوقف على صرف العبد فقدرته وادائه بحيث ينتج وجوده وبقائه اذ هو من الابدان
الهادية التي ليست كسببها الا وبقية فكذا لا يتوقف قوله في الابدان فقدرته وادائه على ان لم يكن التفتيش بالابدان
زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله بزمانه وبقية فكذا لا يتوقف قوله في الابدان فقدرته وادائه على ان لم يكن التفتيش بالابدان
تفسير الشركة بما ذكره يقتضيه ان لا يكون الشركة في كل شيء من الابدان فقدرته وادائه على ان لم يكن التفتيش بالابدان
بمقدور بل بمقدور ما هو في مقدور الابدان فقدرته وادائه على ان لم يكن التفتيش بالابدان
في الابدان بل في الابدان فقدرته وادائه على ان لم يكن التفتيش بالابدان
معنى الامر وادائه في ان تركب في الابدان فقدرته وادائه على ان لم يكن التفتيش بالابدان
من التفتيش في قدرة الشركة فقدرته وادائه على ان لم يكن التفتيش بالابدان
ما هو قدرة العبد في امر الابدان فقدرته وادائه على ان لم يكن التفتيش بالابدان
لا استقلال التفتيش في الابدان فقدرته وادائه على ان لم يكن التفتيش بالابدان
سقطا على قدره في قدرة الابدان فقدرته وادائه على ان لم يكن التفتيش بالابدان

١٠٣

والنصاب فيه نظائر لما في مقدمته قوله في الكلام الذي آتاه في دليل على وجوب المقارنة وليس الخواص على
 وجوب المقارنة فقال بتأثير القدرة في دليل لا دليل له لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل لزم وقوع الفعل
 بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لأنه لا يتصور تخلف الآخر عن المورث إلا إذا كان لم يكن الزايل
 تحقيقا سنيا على سبيل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لأن احتمال وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ
 أو لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عند حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه أنه قد عرفت أن المقارنة
 عندكم الأصلية عادة أو شرط عادة على التصديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول إن كان المقارنة لا
 يجب أن يكون الفعل لا يجوز تعلقها بمحل فلا بد أن يحل الكلام الزايل لأنه لو حصل تحقيقا انما يدل على أنه
 يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم اتصاله بقدرها مطلقا وإن كان المقارنة أن الاستطاعة يكون مع الفعل
 بطريق جري العادة فلا حاجة إلى جعل الزايل محل الحش في قوله في الأول بناء على رعاية قول الشارح وهو
 كان الاستطاعة عناء وجب أن يكون مقارنته بالفعل لعدم تبادلهما من قوله فلا نفص القدرة السابقة
 أو كان مقارنته بالقدرة العادية بمعنى على اتصاله بقاؤه من غير انقضاء القدرة السابقة والقدرة
 لو كانت القدرة وقع الفعل لا قبله لزم حدوث القدرة معه أو قدم مقدوره إذا لم يكن كونه القدرة مع الفعل
 فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدرته قدم مقدوره فلا يباين بل قدرة لا قبله لا جاز
 ومستطاعة في الازل بمقدوره فحدثت القدرة لمقدوره لا قبل حدوثه ولو كانت مقنعة في القدرة فحدثت
 كانت مقنعة في القدرة القديمة أيضا كذا في شرح المواقف وحاصل الراجح أن القدرة الحادثة غير ثابتة لا تباين
 الاعراض من مقنعة التبادلهما لا الزم قياص المسألة على ما لم يكن على ما لم يكن قبل الفعل يلزم وقوع الفعل
 القدرة القديمة فانها ثابتة لا ابد اذ لا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض
 لأن الأمر من عبارة من يمكن أن يكون بخلافه ما لم يكن في آخر الصفات ليست كذلك قوله حاصله أنه ليس بخارج
 أو بمعنى حاصل الجواب أن الشيخ لا يشعر أن القدرة مقارنته بالفعل سوابقها مثل دليل لا دليل لا جاز
 السابق داخل في دعواه حتى يري أن دليله انما يدل على وجوب المقارنة لأن لا يوجد قبل الفعل جواز أن يكون
 باقية بتجديد الامتثال على ما هو بنسبه في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة لا يتجدد الامتثال على
 وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث أه ماسل أن في المثال السابق دخل دعواه أنه لا بد من القدرة قبل
 وجوب التجربة جاز ما قبله حيث قالوا أنه لا بد من مثل القدرة سابقة على حصول الفعل لا الزم تخلف المعاصر

على ما سطره فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في الموقف قال الشيخ وهما باه القدرة
 اى اذ تمتع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من
 نقاه وبعد نظر كما قاله لا بد من مثل سابقين والاول ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود مثل انما هو عند
 بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل تجدد الامثال اما عند منى بقاها حال الفعل ولقولنا
 الاعراض فليس عند مثل سابق بل نفس القدرة التى يعقد عليها التكليف كما لا يخفى قوله يد عليه ان يجوز ان
 آه حاصله انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان لا امر الحادث فيها في الحالة الثانية امر موجود حتى يكون
 عوضا عنه قسم الموجود الممكن اما اذا كان امر الوجود العقلية من غير ان يكون له تحقق في الخارج كما لا يخفى
 القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضوعها ولو يتعاقب الافراد والامثال من
 راسخة وليس الرسوخ امر انما يد عليها ان يخرج كما لا يخفى قال بعض الافاضل غير ان البحث مندرج في النظر المذكور
 بقوله وفيه نظر لان محال قوله لا يجوز ان يتحقق الفعل في الحالة الاولى لانقاذ الشرط آه انه لا يلزم من عدم حدوث
 من فيما ان يكون جوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى كما لا يخفى ان يكون وجود الشرط في الحالة
 الثانية من حيث وصف اعتبارها من حيث راسخة القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك
 الامور لا عبارات النسبانية اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التى هي صفة القادر في العالمين
 المتوحدانية في ما ذكر لان القدرة لا راسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة اى اذ تمتع
 الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد ان يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية متوحدانية
 تكون شرطها تأثير فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل قوله وهو الامام الكاظم قال في الموقف
 قال الامام الكاظم القدرة تطلق على مجرودة القوة التى هي سبب الافعال المختلفة ولا تشك ان نسبتها الى
 الصديق سواء قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير رتبة وانك بما تعلق بالصدق بل
 هي بالنسبة الى كل مقدار غير ما بالنسبة الاخرى خلاف الشرائط ومع الفعل لم يزل الشيخ الاستعداد بالقدرة
 والقوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة ارادوا وجود القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل دفع لما اراد
 على قال الامام الكاظم من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يمكن ان يقال انه اراد بالقدرة قوة
 المستجمعة لشرائط التأثير وحاصل الدعوى ان المراد بالتأثير ما لم يسم كسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لشرائط
 حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او متعارضة عادة فيطابق في الشارح ومما لا يخفى ان القدرة قد وقع جميعها في حصول الفعل

اسی سبب کا ہو رہی المعترتہ اور معما ای مقامات لکھا کہ ہو رہی شیخ معترتہ للفضل غیر سابقہ علیہ و ہونا
 کتب احکامات سابقہ علیہ قولہ فی کلام اللہ آہ ای وقع فی کلام اللہ ان القدرۃ الحادۃ تن شائنا اننا شیخنا
 لم نثر بالفضل لان متعلقا ہوا وقت بقدرۃ اللہ کما حتی لو لم یبق قدرۃ شائنا لکان کافیا فی التاخر و حینئذ
 لا اشکال فی صحۃ ما ذکرہ الامام الرازی و لا حاجۃ الی تقیم التاخر ما یقیم الکسب کما لا یجوز قولہ بمعنی تعینت لی التخریر
 انما منسرا لقیام ہذا لان العاقل باقتناع قیام العوض بالعوض انما یفسر ہذا لیس فی من قال لا کاد ان یقال
 بمعنی اختصاص ناعت بالنعوت او التبعیۃ فی التخریر ما یتلشی قولہ و الا علیس و ان لم یقتضی قیامہا
 معا بالحل بل جاز قیامہا معا بالحل فلیس حل جدا و صفا لاخر بان یقال لیسوا بان اولی من لیس
 بان یقال البقاء اسود قولہ و وجہ الصعوبۃ آہ حاصلہ انہ یجوز ان یکون بین الامرین اتفاقا بل خصوصیتہ
 ذاتیہ بہا بصیرۃ جدا صفتہ لاخر و ان لیس انما لم یذکر وجہ صعبۃ المقدمین الاولین لانه قد ذکر ہا
 الشرح قولہ بمعنی ان الکلف و صفا اضافی آہ بمعنی حاصل جواب الشارح ان الکلف و صفا بحال متعلقہ ہو
 کون اسبابہ و آتہ سالمۃ عن الآفۃ و العاہۃ لیس عنہ تارۃ بل یفصل محل الہ علی الاضافۃ و کونہ و صفا بحال متعلقہ
 صفا و ہی لفظ الاستطاعۃ و لیس عنہ تارۃ بل یفصل الہ علی الاضافۃ و صفا بحال متعلقہ و اسبابہ و آتہ سالمۃ
 قولہ و کون الاستطاعۃ و صفا ذاتیہ الکلف ہم بمعنی و لا توجہ جواب الشارح بان اسلامۃ مطلقا و ان لم یز
 و صفا لکن المراد سلامۃ اسبابہ ہو وصف ذی الکلف کما ان الاستطاعۃ و صفا ذاتیہ لان الکلف ہم
 بالاستطاعۃ کذا کہ تصیف بذک حيث یقال و سلامۃ اسبابہ یفصح تفسیرہا بہا و ان کون الاستطاعۃ و صفا
 ذاتیہ ہم و الا لیس تفسیرہا بسلامۃ اسبابہ لانه و صفا بذک باعتبار متعلقہ و لیس تفسیرہا بوصف الذی بالاسباب
 و ان قولنا و سلامۃ اسبابہ انما یفید صحۃ حملہا علی الکلف لا کونہا و صفا ذاتیہ لہ صحۃ تفسیرہا بسلامۃ
 بذک ہذا شیخ نحطری الکلیل و ذہنی العلیل و بعض من تصدک کل ہذا الکتاب جل قولہ اما کون الاستطاعۃ
 و صفا ذاتیہ ہم و الا لیس یصح تفسیرہا بسلامۃ اسبابہ و اخلا فی تقریر جواب و قال بمعنی ان الاستطاعۃ و سلامۃ لایا
 و صفا ذاتیہ ہم لان فی بنیاء الاحوال و التفسیر لایم ان الاستطاعۃ و صفا ذاتیہ لہ الام لیس تفسیرہا
 بسلامۃ اسبابہ بحمل قولہ و قولنا و سلامۃ اسبابہ انما یفید آہ جواب سوال ہون یقال و انہ لیس یصح
 تفسیرہا بسلامۃ الاسباب لان سلامۃ الاسباب ایضا و صفا ذاتیہ لہ حيث یقال و سلامۃ اسبابہ یصح تفسیرہا
 بذک حاصل الجواب ان قولنا و سلامۃ اسبابہ انما یفید صحۃ حملہا لکونہا صفتہ ذاتیہ لہ حتی یفید صحۃ تفسیرہا

والا يخفى ما فيه اما اوله فلا حجة فيه ليعبر قوله والالم يصح تفسيره بالسلامة سبابة صادرة وان لم يكن فمعه التكليف
واما ثانيا فلان قوله قولا وسلامة اسباب آية يصير كلاما على اسند الغير المساكين وهو خارج عن قانون المحلى
على ان المنع المذكور لا يضر لان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى فمعه اما ثانيا
فلان اسلوب الكلام ياتي عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع سليم قوله والا قرب بان لا يصح
الاقتضائ انما اراد به السيد الشريف قدس سره الترتيب وحاصل تناويل ان تقوم وان فسرها الاستطاعة
بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصحيح بل ما يفهم منه اعمى كونه بحيث سبب
واعتدوا على طهوان الاستطاعة فمعه التكليف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصدوا بالذات اني ترفع
هو صفة اعمى كونه بحيث سبب اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها وانما ذكره الكلام في صفة الشئ بحال
مثل قولنا الدلالة فمعه المنع من اللفظ وزيد قائم البو اعمى مطابق الواقع اياه في خلاصته ما ذكره السيد الشريف
في حاشية شرح التحف قدس سره في قوله مطابقة الواقع اياه فذكر قوله تحوير المقام الى آخره اس تحوير محل
النزاع على مورد اعمى المحققين فانه محلي عن امام المحررين الامام الكاظمين انما جاز التكليف بحال بل الواقع مستبعد
بما ذكره المحقق بقوله وقد يقال ان الباب قد كلف انما قد نسب ذلك الى الشيخ الا شري قدس سره العزيز في
تصريحه بذلك لا يصلح الاول انه لا تأثير لقدرة العبد افعاله في مخلوقه بعد تبادله في الدنيا ان القدرة مع الفعل
لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون عين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يتلزم ذلك ان يكون جميع الاعمال
عنده تكليفا بالاطلاق على سبب ذلك والحاشي ولانه لا سعة في تأثير العبد افعاله الا القصد اليه باختياره وان
لم يخلق الله العقل عقيب قصد التكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب الا القدرة المعارضة قوله بالمتبع في
كلامه القديم وقلب محتاق قوله ويمكن من العبد اما ان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الحيوان
او لا يكون كمن من النوع او صنف لا يتعلق به التكليف كخلق الجبل والبطر ان السواء قوله لكن يتعلق بعدد علمه
فان ما علمه من ارادة عدمه يتبع وقولنا ان كان مكانا في نفسه فامنع ذلك فمعه القدرة الحادثة قوله فالاداء لا يجوز
التكليف بالمتبع الذي لا يجوز ولا يتبع اتفاقا لمن المحققين من صحابنا على تحوير الاماين على ما مر من ادعاء كماله في
التكليف بالمتبع ان كان مستغنى عن التكليف لا يطلب استعداده بل ان الامر بطولان طلبه من تعبد وقوله لا يتصور
اذ لو تصور تعبد مستغنى بل لم منه تصور الامر على خلاف ما هيته فان ما هيته ثانيا في ثبوته والالم يكن مستغنى عنه
والادعية بالمتبع فانه تصور على خلاف ما هيته لان كل ما ليس بمرجع ليس له ثبوت وتحقيق هذا الكلام في شرح المحلى

قوله والثانية لا يقع اتفاقا له بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز
عند ما آه يجوز ان يخلق الله فيه قدرة على تكليفه على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجاهل ولو كان ذلك
قلت فرق بينا بان الجاهل ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز وقوع آه فان ثبت
على كفه ومن خبره بعد عدم ايمانه لعده عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فمذا توجه اليه
ان قوله التكليف بالمتعلق علمه ارادة بعد موعود توجهه فيل ان تكليفه لا يطاق واقع عند الاستقراء ليس
ان التكليف بالمتعلق لذاته او لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وبشهادة الاستقراء قوله ومن يقول به لا يعد آه وقع لما توهم من انه اذا كان مراد الاشعري بذكر طائفة
الخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه حاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليفه لا يطاق لا يعد
به المراتبة اولى لمرتبته انما لا يثبت لا يطاق نظرا الى انه يمكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا آه
اي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقه عليه التكليف قبله يكون التكليف بلا طاق
بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله ليس في النسخ المراتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع
اجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذا تكليف بالمرتبته الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبته الثانية جائز ووقع اتفاقا
قوله ولك ان تاخذها اى تلك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق بالتعقيد بما بالمرتبته الوسطى ولا يلزم منه
ان يكون الحكم بعدم الوقوع والنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم فتشمل الافراد
لان المطلق موضوع حصه من الحقيقة محل حصص كثيرة من غير تعين ولا تشمل الا بقرينة ان من قال لم يعلم جلا
واكس جلا لا يستلزم الامر بطعام جميع الرجال اكذا ثم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليفه لا يطاق بالنزاع
في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمشيء المدق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذها الى الامكان
وقال لك ان لا تعقيد الا ما يمكن اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم
شمول المتع لانه خارج من قوله ما يمكن كذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع
ولا يخفى انه من الكلام لا يدخل له في المقصود اصلا قوله وقد يقال ان ابالسب آه يعني ان ابالسب كلف
بالايمان والايمان عبادة عن تصديق السبب عليه السلام بجميع اعلم بمعية من عند الله تعالى ومن علمه علمه ان
لا يؤمن به ولا يصدق فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدق به ان لا يصدق به وان يصدق به ان لا يصدق به
اشخص ما علم في باطنه خلاف ذلك لا يستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصداقا كان عالما بتصديقه

الى المتولدات احوالة في غيرنا في ان ليس شي منها مفد ورائنا ولا يمكن من عدم حصولها فمما لاكتساب
جميع المتولدات قوله يد عليه ان عدم كمن العبداء جعله ان اراد بعد كمن من عدم حصولها عدم من مباشرة اوجب
حصوله فهو من وان اراد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصوله نسلم كمن عدم كمن بعد مباشرة السبب لا يتاخر كمن
للعبد الا ان نزل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدر مع ان العبد مختار
فيه فكذلك في المتولدات قال الفاضل المحشي كمن ان يقال ان كلام الشرح يعني على افعال مباشرة الممتدة زمانا
والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع
امتداد هذا الممتد في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا يمتد زمانا فانك اذا تركت مباشرة هذا الضرب الممتد
فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست ظاهرة
لحل العترة ولذا لا يمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة
بحل العترة مع ان العبد يمكن من تركها في شارة وقت على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لو قال في الفصل قول في ذلك
كلام او من من نسيح العترة لان يمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة فيتحقق حين مباشرة الضرب ان يمكن على
ان الضرب ضربا شديدا فيحصل الممتد او ضعيفا فيحصل غير ممتد بعد مباشرة غير تحقق في افعال مباشرة ايضا
فان بعد تحقق الضرب لا تقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير تسليم عدم الممتدة على امتداد الادل على
ان لا يكون بعض المتولدات كسواء ومقدور النابل لا بد من دليل قوله لو لم يقتل بجاز ان الموت اذ على تقدير
عدم القتل لا قطع بوجود الابل عدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة قوله من غير قطع بامتداد الممتد على ان يذهب اليه
جميع الممتد من ان لو لم يقتل عاش الى امتداد مبراجه لا قطع بالموت بل القتل على ان يذهب اليه لو لم يقتل منقطع
قال لو لم يقتل مات بل القتل منقطع بانه لو لم يمت كان افعال قاطعا لا حل قدرة الله تعالى في علمه على ان يكون
على عدم القتل فاقصود على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل حينئذ لا يثبت كذا في شرح المقاصد قوله اي لم يقتل
حينئذ تعالى لما قد افعال على قتله فقطع عليه لا حل لم يوصل الى اجله فمضى افعال على لم يوصل الى اجله
الله تعالى الى افعال على افعال المحشي حتى يد عليه فانه من ان التفسير بقوله لم يوصله يعني على ان يكون
عبارة اشرح بكذا ان افعال قد قطع عليه لا حل كمن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه لا حل
قوله فمضى على الممتد والمراد اكثرهم لما عرفت من خلافه في ان لم يمت فيه قوله وحاصل الخراج ان المراد بالاجل النصف
آه المقصود من هذا التحريم بيان الفرق بين نسيح جميع الممتد والى السنة وضع ما يقال في ان الله تعالى قد قطع عليه لا حل

ع

بطلان الحيوة في علم الله تعالى كمال العقول متبا باجله قطعا وان فيه بطلان الحيوة بان لا تتركب على مثل كذا
 البعد لم يكن كذا كذا قطعا من غير تصور خلاف مكان الخلف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين
 وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوة بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على البشيرة
 قوله تعالى اذا جاء احبهم لا يتاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في العقول
 ام المعلوم في حقها انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش آه كذا قوله السؤال والجواب في شرح المقاصد
 جواب باختبار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كنه لا مطلقا بل عليه وقدره بطريق القبح
 وحقيقة يصحح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك المقتول تخلف العلم عن المعلوم بحوزة ان يعلم تقدم
 موته بالقبول مع اخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون آه يعني ان قوله لا يستقدمون
 مسطوف على قوله اذا جاء احبهم لا على انفراد منتهى الآية لكل امته اجل فاذا جاء احبهم لا يتاخرون عنه ولا يحل امتناع
 لا يستقدمون عليه بما هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقيده قوله لا يتاخرون فقط بالشرط حينئذ غير خلاف وان مع
 مع ان المقابلة الى القسم السليم ان يكون مسطوف على لا يتاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف
 على قوله ولا يتاخرون وانه سبابة وتعاينه بذلك على ان عند مجي الابل كما يتبع التقديم عليه بقية قوله
 الساعة كذا كذا يتبع الاخر عنه وان كان الشا في محله عقلا فذلك لان خلاف ما قدره وعلمه محال ان مع
 بينهما بعد ما ينفذ كذا كذا مع بين من يعرف الموت ثم تاب عند خصوص الموت ومن مات على الكفر في معنى التوبة محرم
 قوله تعالى وليت التوبة للذين يعملون السيئات بما لا اله الا الله ولعلهم يرجعون حاشي شرح التفسير عطف على
 بناء على ان يكون قوله لا يتاخرون لا يستقدمون التفسير على مسطوف قوله ولا يطرب ويومس الا في كتاب
 مبين من باب الابواب قولهم كذا فادري على سواد ولا يضيق ولا يرد ما قال فاضل الحاشي انت خير بان في الحاشي
 ذكر الجواب عن قوله لا يستقدمون ان كان مسطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا ان الله يبعث
 المرسلين اذ هم قصرة في هذه قوله الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلان الشارح لفظا كذا على سبيل
 حاشية قال تحت بطريق الاستدلال كونه في صورة كذا وكذا ان يقال فيه اشارة الى ما ذكره من ادعاء من زودوا
 ذكره فاضل الحاشي من ان من ادعى بغيره من المعقولة هو ابو الحسين من تابعه ان الجمهور كانوا يقولون ان الله يبعث
 وما ذكره الشارح بقوله وبحث آه يعني على سبيل الجمهور من المعقولة فلا حاجة الى ان يحيل لفظ لا يحتاج مجازا عن تنبيه
 عيسى لان المعقولة فائدة او هو الضرورة في قوله موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المقتولات

قلبي في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى ابد توابعه ادعوا فيه اسيى لو كده من فعل تعالى تعالى
 لا لا يقتل الضرورة لما ادعوا في سائر المقتلات وانما ما عندنا ما استتت واخلات اكد انك تلتين
 الى الحسين بن غير من المعتره انما هو في كونها مستنده الى العباد لا في كونها متولدة من فعلهم كونه
 يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتره سيدون عليه ثمانية من اربعت يقول انها حاوت لا تحت
 لها والنظام ان كلنا من فعل الله لا من فعل العبد اعز ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على
 ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح الموقف قوله عليه لا يوافي آه يعني ان المقوم من تحرير قول
 ان الاصل هو الزمان اكد بطل فيه المحو من غير تقدم وما خزان احد لا يتصور فيه تعدد ولا احكاما
 متحققة في المقتول بذات الجواب يدل على تعدد الاصل احد بهما اربعين مثلاً والاخر سبعين قبل عليه حصول
 انه ثمانية واربعين على تقدير سبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاصل بل محضله انه ثمانية وسبعين حيث لا يتصور
 التقدم الاخر عنه بطلان طاعة بصيرة بالثلاثين بصيرة اربعين يستحق من غير طاعة سبعين قوله
 او المراد الزيادة بحسب خبر البركة آه يعني ان المراد بالطاعة ترتيباً لغيرها بما هو المقصود الا هم من الترتيب
 الكليات والجزئات والبلات التي بها تشكل النفوس الانسانية فيقدر بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعقولة
 السابقة آه حاصل الخلاف ان الاصل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى انه لم يزل فيه ومناس فيه اهل احد
 غير الجسمي الا انه لا يشهد الموت على الاصل عند الاشاعة ويقدم عند المعتره وقال الجبني انه متقدم احد
 وانما في الموت والمقتول ليس بسبب عند بناء على ان يقتل فعل المعبد الموت الا يكون الاصل الله تعالى
 معقوله من خمسة قوله فاما قوله لا يمكن التناول لتناول الشرب ايضا قوله وقد عسر آه اني قد عسر لزو
 الله تعالى الى الحيوان فانقطع مساواة كان محلاً او اخرنا من الطحوانات وملكه نبات ابد الملكوتات او غير ذلك
 بغير الموت عليه عند الاشاعة قوله فعله آه اسيى فعل ثم التعريف يلزم ان يكون التوابع رتبة
 ملائمة الله تعالى فانقطع به قوله وفيه اسيى في جعلها رتبة بعد فانه لا يقال التعاريف في العرف انه مرزوق ومن
 ان اكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان يتفق به احد من غير جهة الاكل ويتفق به الآخر بالاكل قوله ورواه آه اسيى
 به التعريف قوله تعالى وما رزقناهم فيقولون فانه يكونان يكونان الاشتغال به من جهة الاضيق على الغير
 التعريف فانه لا يرواه لان ما يرواه لا يكون التعريف على الغير قوله وقد يقال آه اسيى على تقدير تفسير الرزق
 الاول اطلاق الرزق على النفس مجاز كونه بعد قوله والا خلا اسيى ان لم يكن المراد الحصول على

بني الاذن في التصرف الشرعي خلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى السيد شيئا وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا كما سيجي في الشرح حيث قال وبني هذا الاختلاف آه قوله فيجوز ان يندفع بلا حصة بحيثية حتى لو
كان المراد ما ذكره يندفع بلا حصة بحيثية اي مملوك باكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون ما دون ما في اكله او
من انه يتحقق التعريف بمجرس لم وخرجه اذا اكلمنا مع حريتهما فانما مملوكان له عندنا في حقيقته رحمة الله عليه
عليهما واذ اكلمنا المالك مع كوننا حرامين وانما قلنا يندفع لانها من حيث الاكل ليسا بمملوكين له قوله في حق
مكتب آه قبل فخرج نعم الاوجه ان المحرم ليس مكسب عند المقررة فيجوز ان يندفع النقص بالمخرج والمخرج لم يندفع
مملوكين قوله مع ان ظ قوله تعالى وما من آية آه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل آية مزودة او قوله
ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله يعقبنه ان يكون كل آية مزودة مع ان اليد
لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبد والا اذ لا ملك لهم قال المحقق المدقق واعلم ان الحكم
بالامتنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ الملك والمقتنع فله عقل به وما كوال الدواب عليه ايضا فلا وجه
تخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قوله فذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها عمل حرمه على
المواقف اقول معنى قوله فذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى الملك الا حلالا بغير
ان الشارع في رزق العبد لا في مطلق الرزق المثال لئلا من الدواب ايضا فيجوز ان يكون الامتنع من الانتفاع
به بالنسبة الى العبد مقصودا على الحال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله
عنه آه اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المساجات
ولم يمنع من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل بكل المحرم لسوء اختياره اما مقتضى عن التعريف الاول
فغير مندفع حيث اعتبر فيه الاكل قوله على انه منقوص من ماله ولم ياكل آه اي على ذكرتم من انه لم يمس
يكون من اكل المحرم مزوقا وهو بطل قوله تعالى وما من آية في الارض الا على العبد من ماله منقوص من ماله
شئنا الا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مزوقا وهو بطل بالآية المذكورة فاجوبكم من هذه المادة فهو
جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا يتم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بهم بحسن الحيرة والتمسوا بحقيقة تلك
نقل المادة من اكل المحرم وهذا النقص انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل المحرم طول عمره غير مزوق بالآية المذكورة
على ما في مخرج القضاة لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المستزادة على ما في المواضع فلا يرد على ما في مواضع
فيه محاشية محاشية ما اذا لا يتعاطى من بيان طريق الحق معين وجدا ان العبد ضاللا وتسمية ضاللا وهو ظاهر

مع ان المحكوم من آيات والمعلوم من الجواهرات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله وانما التوهم في الالهيته
 مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وانما التوهم في الالهيته على ما قلنا على الحقيقة اذ لا يستلزم
 الحق على الالهيته بل على الالهيته فان استجابهم الحق على الكسبه على ما هو المشهور كناية عن عدم
 استجابه التوهم على ما قلنا وانما التوهم قد عرفناهم الى طريق الحق وادخلناهم بسبل الرشده ونسبناهم مقاصد باخترنا
 الحق على الكسبه على الالهيته على الايمان قوله ومثل ان يكون الحق ومثل ان يكون الكسبه على الآيه على ما قلنا
 ويكون الحق وانما التوهم في الالهيته فادركوا استجابه الحق على الكسبه فيكون الالهيته حاصله لهم الا انهم لم يركبوا
 بارادتهم وانما قلنا بمثل ان يكون المراد ذلك اذ لا دلالة لسابق الآيه ولا لاحد من سبلهم لم يركبوا
 اصلا ولم يحصل لهم الالهيته فيخبر ان يكون الالهيته حاصله لهم واستجابهم الحق كناية عن انهم لم يركبوا
 قد حاجنا الى ارتكاب المجازاة والصرف عن الحقيقة قوله والبيان الحق على ما قلنا على ما قلنا ان الكسبه
 في الالهيته منقسمه على البعض ليس ببيان طريق التوهم على الكسبه فلاحق تفسيره بانه قوله والبيان الحق
 مقام الحجج آتية انه يقال في مقام الحجج ان سبلهم في الالهيته ببيان كماله معناه قوله
 مبين له طريق الحق ولا مانع فيه اذ لا مانع الا يحصل الالهيته والبيان لا يستلزمه قال بعض الانصار
 اريد بالبيان الطائرات طريق الصواب لم يواضع الآيه ولا يجد في ذلكم الاعتراضات الثلاثة التي ذكره
 انما اورد يريه اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فما يوافق ان الرسول لا يكون بيان طريق
 الصواب من حيث انه ثواب بل هو محض خلق الله تعالى ومبني على الاعتراضات المذكورة في الالهيته على قوله
 وما يقال آه اي يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الالهيته لا انه يهتد بالاستعداد وان لم يستلزم حصول
 فضيلة في نفسه فيخبر ان يكون الحجج باعتبار ذلك الاستعداد اي من مقتضى بان الاستعداد لا مقام حصول
 المقارنة مع عدمه منه ليقينه انهم عليها فضلا عن ان يكون ممددة قوله وفيه بحث اي فيما يقال في
 دفع ما يقال بحث لان الاستعداد وان لم يكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول بهذه
 المقارنة لان في كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقوله انما
 الممدح فلان ممددة يقال في مقام الحجج انما يقال فيه ممددة ممددة على معنى انه لا يفرق بين ممددة وممددة الممدح مع
 ان بيان الطريق لا يستلزم مساواة الالهيته في الحجج وحيدة لا ورواها في البحث قوله نعم لم يكن الحق في
 ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد وان لم يكن في نفسه عام لكل فلان سبل الحجج وكذا ما هو في مقام
 انما

قدرة حتى يصلح ان يبرح باعتبار قوله وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم في الصبح لتفسير الهداية ببيان
 طريق الصواب لان طلب الهداية تحقق بشهادة الآيات والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب فلا ينافي
 طلب حصول المطلوب ان لا يكون الهداية المذكورة حاصله وليس لك قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالآية بانها
 تضمنه تحقيق الهداية ايضا ضرورة ان الاهداء حاصل مخلوق فهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف
 من الظاهر واكمل على الجواز مني جازا من زيادة البيان على القول لعنقرته او عن التثبت في الزم عليها
 على ما يقول مستشرق السنة فليجزم التمسك بها قوله ولكن ان يقال آية هي يمكن ان يقال في دفع ما فهم من علم
 الشرح من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناق لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى الكفر والاعتراف بالهداية
 هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله ولا يصلح آية الا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الهداية لم يعتبر قوله
 فان قيل لا يصلح آية في الدين الا نفع في الدين لوجود المكلف والتعريف للقيم المستقيم اى المتكلمين فيه كونه اعلى
 المتعريفين قوله وان اعتبر جانب علم الهداية كما يستلزم الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في النفع جانب
 علم الهداية قال من علم الهداية الكفر يجب تعريضه للايمان فقيم الجحان على ما ذهب اليه معتزلة تصبروا وما
 اذا اعتبر في النفع جانب علم الهداية على ما ذهب اليه الجحان في ما يوجبون فكون الاصل في حق الكافر الفقير عدم
 ادراك ما له او يوجب العقل انه لا يبرح عدم ادراك الاشكال المذكور على هذا وانما لا ذهب اليه معتزلة معتزلة من ان
 وجوب الاصل وجوب الادنى للحكمة فلا يبرح عليه ما ذكره المشايخ والحق في قد مضى صد كتاب قوله فانهم قالوا
 حاصله ان المنة انما يكون الاضلال لا اختيارية في ذلك ان الاصل واجب على الله تعالى بحيث يستحيل تركه فان
 لا يستلزم العقل في الله تعالى ان لا يكون له تعالى ما لا يكون له تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا
 منة في مثل ذلك الفصل في الله تعالى لا يكون له تركه ولا اختيار في الاصل البعد ويزعمون انهم قالوا الاصل انهم
 المضيق في الجحان انهم قالوا انما يكون له تركه كما في العقل والتعريف المستقيم آه فان ذلك ان كان اصوله
 في الدين الا انه مضيق في العقل ان يتركه في العقاب الا كبر قوله حاصله ان الاصل امر لا يستوجب اه
 وانما ان ترك الاصل يكون خطأ او مفسدا لان كل ما يفعله الحكيم الحكيم الحكيم بواجب الا وهو لا يكون خائفا من حصوله وان لم
 مع بل يستلزم الى المبدء فيكون خطأ او مفسدا لان كل ما يفعله الحكيم الحكيم بواجب الا وهو لا يكون خائفا من حصوله وان لم
 يجوز ان يعلم ان لا يفعله غاية المستطاع اخر قوله قبل عليه المشقة آية هي يمكن ان يقال ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصل لا
 انكم في ذلك لا تفهم لانكم في ذلك لا تفهم فانما جواز ترك الاصل اذا اقتضاه الحكمة مستطاعا

الرمضاني في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تغفر لهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
 ان تغفر ذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان اصل بالنسبة الى الكفار خيرا باكانوا
 يعلمون لكن ان تغفر لهم وترك ما هو الاصل بالنسبة اليهم فخير ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله
 انه لا دلالة في كلام على انه او يعني ان كلام الرمضاني لا يدل على ان عدم المغفرة اصل حتى يكون المغفرة ترك الاصل
 بسبب اقتضائه الحكمة ودوجب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصل لانه يجوز ان يكون لاجل استحباب الكفر العقاب
 على ما هو المشهور من وجوب عقاب الكفار وما به المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصل فمقتضى كلام
 الرمضاني وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصل مقتضا
 الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصل ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في ضمنه اصل لان كونها مطروقة على غيرها
 والواقع محال فمقتضى الكفار عندهم فخير ان يستلزم المحال للمحال ولو سلم ان الاصل على تقدير المغفرة ايضا عدم
 المغفرة فظاهر ان يلزم جواز ترك الاصل انه هو عدم المغفرة على تقدير المحال الا ان هذا هو ان تغفر لهم وانما
 كون في كل ترك محال في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندكم وترك الاصل الذي هو عدم
 المغفرة مسلوق من المحال بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكرنا فالحكم مع جملة المتعذر ومع الرمضاني قال تعالى
 المحسن وقائل ان يقول ليس كذلك افعال ان كلام الرمضاني دلالة على ان عدم المغفرة اصل كما عزم على
 مراده ان الرمضاني جواز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جواز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فظهر من
 ذلك انه يجوز ترك الاصل اذا اقتضت الحكمة تركه لا فرق بينا في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
 اقتضائه الحكمة وفيه بحث لا يلزم ان يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر فخير ان يكون له حجة
 بالاستحسان فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وذلك الاصل هو ترك واجب هو حق الله تعالى
 يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا قوله على ان ذكره المحسن قوله تعالى
 بحث آه اى في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه لا يدل على انه يجب ترك الاصل بناء على اقتضائه الحكمة
 لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك محل وسعة وجعل تسهيل على الله تعالى
 الحكمة وذنب اصحابه انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فاجاب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله العلم ان
 اى العلم ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد من الواجب على الله تعالى نفى وجوبه بخصوصه
 على ما يقوله المغفرة من وجوب اللطف بعبثه الرسول عقاب الكفار والمطيع المؤمنين على الاصل الذي هو

مطلق حکمت فانه لازم للحکیم لمواقب الامور قوله قبل معناه اقتضاه حکمته آه یعنی من وجوب البقی علی الله
 اقتضاه حکمته مع کونه قادر علی ترک و هذا غیر الوجود بین الله بن العلم الشلی بقوله ازلیس مشاهد اقتضاه
 ما کره الذم قوله وجوابه انهم آه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المصلحة عند المعتزلة بصیحة الوجوب بالذم مطلقا
 لانهم جعلوا الاخلال بالیقینیه حکمته نقصا مستحلا علی الله تعالی بسبب لزوم الحال کون ترک بالیقینیه حکمته مستحلا
 مع ذلك لتركه بالنظر فی ذاته تعالی فیکون صدور یقینیه حکمته لازما لذاته لا مقتضاه حکمته و هذا بصیحة ذنبه
 حیث قالوا لا یجوز صدور العالم و ترک بالنظر فی ذاته تعالی لکن طرف الفعل لازم لذاته تعالی لا شمله علی الصلح
 و اقتضائه حکمته و لما نحن معاشر اهل السنة فلما نقول بجهالة ترک بالیقینیه حکمته و لا یستلزمه اقتضایه
 یكون ترکها حکم و مصلح لا یطلع علیها و ان کان یجب علیه عایة مطلق الحكم و هذا حکم نبایه علی قولهم بالحقس
 العقلین فانهم لما قالوا ان ترک الاصلح و اللطف و عقاب الناس و ثواب الطبیح متبع عقل لا یجوز علی الله
 حکم الوجوب تکلیف خصوصیات و قالوا ان الاحتال به نقض یجوز علی الله فلو فهم بالزم الصلافة من نفی الاختیار
 قوله و لیسند ذمه الی العنایه الازلیة ای لیسند ان الفلاسفة ایجاد العالم ان العنایه الازلیة و هی علمه تعالی
 بوجه النظام الاکمل فی الازل قال ابن سینا العنایه احاطة علمه الاول بالکل و ما یحیی ان یكون علیه اکل
 یكون علی حسن النظام و انکها منعمه الاول کبفیه الصواب فی ترتیب وجود اکل منع لفتیان الخیر و الوجود
 فی اکل من غیر انبیا نشد و طلب من الاول الحق تعالی و قدس قوله و لهذا اضطررنا لخرون الاهی الاول
 ان الوجوب بهذا المصلحة راجع الی الفلاسفة اضطررنا خروا المعتزلة و قالوا ان معنی الوجوب الله انه یفعل القیة
 و لا یرک و ان جاز ان یرک فلا یكون شی من طرفه الفعل ترک لازما لذاته بحیث یستحیل الطرف الآخر شی یكون
 الی ذنبه فلا یفعل کما فی العادات فانما یفعل یقینا ان حیل عدم تعقل نبایه و ان جاز ان یقلب قوله و حسب
 بان الوجوب آه ای حسب عاقاله متاخر و المعتزلة بان الوجوب حیثه مجرد و شبهة و یكون حیثه محصله ان الله
 لا یرک علی سبیل جبر العادة و ذلك لیس من الوجود فی شی بل اطلاق الوجوب علیه مجرد اصطلاح قوله و حسب
 آه ای العجب من متاخری المعتزلة انهم لا یحیلون ما خبر به الشارع من افعاله تعالی من محی اقیامه و اختراعه لم
 و المیزان و الکثیر و التعذیب و التغمیم و نحو ذلك و اجابا علیه تسامح قیام الیل و هو اخبار الشارع علی ان
 یفعل القیة فان شی الوجوب علی ما قالوا یستحق من الافعال الی خبر به الشارع کما یستحق من الامور الی وجوب
 علی خرون خلی من الطبع و العطف و الثواب و العقاب برغم مع انهم لا یحیلون ملک الافعال ای علیه

تعالی و تقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا توجه عليه لزم على من اصابه
بل هو المحمود في كل حال وهذا بناء على اطلاق كون الحسن القبح لا شيئا واما بل كل ما عليه الحكم فهو حسن العزلة
الفاعلون بالوجوب العقلي عليه كما ينبغي استحقاق تاركه اذ لم ينكر كون ذلك في تعقيد قوله ولا لفتحات التفتت
اشارة الى ما ذكرنا من ان المعزلة لا يتفقون في انه لا معنى للزم لانها على كل الاطلاق قوله انما يقيد
بالامكان النظم من اطلاق الامكان ههنا وما ذكره في بحث الروية من عدم كفاية الامكان الذي
في اصل الظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذي لا يتغير حكمه العقل بعدد اتقائه كمن حيفه لا بد من
عليه اذ لا يتم حكم العقل بكنائية التوقف مع ان التوقف لم يتغير صوابه فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذي
وانه كاف في العلم بالظواهر على ما عرفت في بحث الروية وحينه يكون المراد بقوله في الفتحات المتعلقة
اي ما حكم العقل بقاها على التوجيه الاول ما يقابل العادة فتذكر قوله تقدم العقل على النقل لان العقل
اصل النقل كونه موقفا على ثبات الصانع وكونه عالما فادعى ابطال النقل بالنقل ابطال اصل الفرض
وفي ذلك البطلان لاصل الفرض جميعا قوله بحسب تأويله بالاستيلاء والقبلة كما في قول انشاء شعر قد يستوي
على العراق من غير سيف ودم ملاقاة اي استحوذت عليه فتوقف من قبل التورية وهو ان يطبق لفظه
سعيان قريب ولعبه ويراد به البعيد ويجوز التأويل على رأي من لم يعقب على قوله تعالى الا الله ورسوله يقول
والا تخون في العلم والامانة على رأي من يعقب عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يفرض علمه في الله تعالى وان
يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل انه قال الاستواء معلوم وكيفية
مجهولة ولا بحث عنها بعدة كمن على هذا المذهب ايضا النقل لو ارد في الفتحات اخذت ليس بدليل في حلال علمه
بفرض الى الله وما علينا الا ان تصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه وما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان
الاستواء على العرش ومير الملك ما يتبع الملك جملوه كناية عن الملك لما اتفق ههنا على صحة هذا الجواب
ونظرا كما يقال استوي فلان على السير او صار الكادان لم يفسر السير بل لم يكن له سير اصلا لقوله تعالى فان
السير بعد الله معلوم اي هو بخل بل بدها بسلطان اي هو جواد من غير تصويده ولا غش لا يسلط قوله عز وجل
اننا راوا اقم بها العرش الفقه بين اديون تفسير العرش بالاعراق تفسير بالارام لان الاعراق لا يتم على انكار
ان نقل هذه المعنى على سيف قوله تعالى يوم تقوم الساعة اه يفسد الاستدلال بهذا الا ان عطف قوله يوم
تقوم الساعة آية ليعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله يوم تقوم الساعة على قوله اننا راوا عرشا

ويل على ان عرس النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الالاية في حق الموتى وما ذلك الا
 عذاب البقرة ولا يشبهه الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان العادة
 يعني ان العادة يدل على ان اذ حال النار عقيب الاعراق سحق بلا مهلكة ومعلوم ان عذاب القيمة متراجخ عنه
 طيلة فترة عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب البقرة اما قال المتكردن من ائمة الدنيا
 ائمة الاخرة اقل قليل فقلقلتها استعمل العادة في قوله لا ادع اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحق في الدنيا لان الحق
 وابن الجوزي البطري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحق وهو مفسضة ظاهرة لان الجاد لاس لتخفيف تعذيب
 تعذيبه قال في فصل المحشى قد روي مشهور ان بعض الاشجار قد تكلم وصعد محمد عليه السلام ان بعض
 قد صار بالسباحي القطع ما عساه خوفا من ان يكون وقد وجهه حين يسمع قوله تكلم وقد دعا الناس الى الجاد واه
 تكلم فادان يخلق في الاشجار الاحياء وادراكها يكون سببا لتكلمها وتكلمها استعده كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد
 بالحي منها ما ليعا وفيه الروح وليعد عنه الافعال الاختيارية بل ما يملكه كالكلام والالفة فاذ خلق الله في الارض
 يكون سببا لا دناك الالم واللذة يكون حيا لا سجودا ولذا قال المشايخ في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في الاشجار
 وبعضها نوعا من الحيوة قد لا يدرك الالم واللذة والاعقاب لما كمل آه ومع لما قيل ان تعذيب من الكرام
 والطير وتفرقت اجزائه من بطونها فواصلها ايضا مفسضة وحاصل الموضع انه وضع الاسكان فان الله في الاشجار
 او في خلل البدن تالم وتتكلم مع عدم شعور ما يتكلم قوله قالوا ان اعيدت الوقت الاول آماي قال فما قولك في
 المحدث من بعينه انه لا عيد فان اعيدت في الوقت الاول ايضا اي في وقت المحدث فيكون ذلك المحدث مبدءا لا مسادا
 العادة هو الواقع في الوقت الثاني من وقت المحدث وهذا قد وجدته في وقت المحدث فيكون مبدءا لا مسادا
 وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمحدث من بعينه لان الوقت من حيلة العوارض المستحقة للشئ
 فانما عظم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله ان
 اولابان اعادة آه في جواب اختيار الشئ الثاني يعني انما تخالنه لا يعاد الوقت الاول فذلك يكون اعادة للمحدث من بعينه
 اعادة العين بالمشخصات المقبرة في وجوده الخارجي ولا يتم ان الوقت من الشخصات المقبرة في الوجود الخارجي
 فان في الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرته من انما عظم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه
 في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر عوي واشتغال الذي يحكم بالضرورة انها امر
 بحسب لذهن والاعتبار دون الخارج ولا اى وان كانت الوقت من الشخصات يلزم ان يتبدل

الشخصات ليست بغير تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي الشخصات على شخص آخر
 لا سبقه وهو لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي الشخصات على شخص كان حاصله في الوقت السابق مع
 الشخصات الآخر وتوارد المحلل المستقلة على تبدل البديل بغيره لا نقول فحينئذ يحصل عادة المعدوم بعد من غير
 اعادة الوقت الاول الشخص حاصل في الوقت الثاني هو حاصل في الاول بالاعتاد قوله لا يقال تحليل ان
 يراه بمعنى انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الازمان لا يحصل المستدل مطلق الاول من جملة الشخصات لكن تحليل ان يكون
 مراده بقوله ان الوقت من جملة الشخصات ان وقت الحدث من جملة الشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب
 تبدل الازمان لعدم تبدل وقت الحدث قوله لا نقول هذا مع انه كلام على السند آه يعني ان الكلام مع كونه كلاما
 على السند اعني قوله لا يلزم تبدل الاشخاص له وعدم افادته للحلل لبقاء المنع الجواز اعني لا يلزم ان الوقت من الشخصات
 الخارجية بحاله بدفع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدث من جملة الشخصات المعبرة في الوجود لان المعبر في الوجود
 لا يتصور الوجود بدونه وقت الحدث ليس كذلك فان الشيء موجود الزمان في الثاني مع انتفاء وقت الحدث بل
 الحدث من جملة معدلات الوجود والحادث فلا يكون من جملة شخصات فلا يصير عدمه في الاعادة كما لا يصير عدمه في
 حال البقاء قوله وما يابان المبدأ هو الوجود آه اي حيث يابان آه وبما صلا اختيار الشئ الاول وهو ان
 الوقت معاد ايضا ولازم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ الامداد لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ
 وهو المبدأ لم يبق حدث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدث آخر فلا يكون مبدأ معاد
 فان كون الشيء مبدأ انما يلزم له باعتبار كونه غير مسبوق بحدث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة
 انه مع وقته مسبوق بحدثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع
 الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولان عادة الوقت بعينه محال لا يستلزم تحليل لعدم
 بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تحليل لعدم بين
 زمان في الوجود ولا يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب اننا نسأل الالام على تقدير عدم اعادة وقت
 يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قدر دليل قاطع اعادة المعدوم بانه انما
 يعاد الوقت الاول هو محال ولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب اننا في قوله وقالوا ايضا لو
 المعدوم آه اي قال لنا فون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تحليل لعدم بين الشيء ونفسه
 ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بالاعتاد وتحلل لعدم بين الشيء ونفسه مع انه لا يستلزم تحليل

متعارفين والارض تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يصير
 العقل مبنيا فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجب منع الاستحالة آية اى لازم ان العقل منها محال لان
 من العقل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود زمانا ثم انقضت بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة محال
 العدم قطع الاتصال بين ما في الوجود والاستحالة مخيه لوجود الطرفين المتعارفين بالذات انما المحال العقل
 العدم من ذات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا
 ثم يوجد نفسه ومنها ليس كذلك فالشئ يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم ينقطع عنه الوجود في الزمان الآخر
 ثم انقطع مع نفسه بالوجود الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه في زمان من الزمان بل في الزمان
 شخص فوجعنا ثم قلناه ثم لم يبق في ان الجواب بنى على ان الوقت ليس بالمشخصات المتعبرة في الوجود فلا بد ان
 فلا يوجد الزمان قوله قد يجاب بتجوز التميز بين الوقتين آية اى قد يجاب بمنع استحالة العقل العدم من الشخص العدم
 ان العقل المحال هو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم بخلاف ان يكون الشخص
 متميزا عن نفسه في الوقتين اى في وقت الابداء والاعادة بالعودة من الغير لا اخله في شخص مع بقائه بخصاته
 كالأحوال فيكون عادة العدم بعينه بقاء الشخصات والعقل من الامرين المتعارفين من جهة ان الشخص
 مع الامور العارضة له في وقت الابداء وغير الماخوذ مع الاسرار العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين
 هذا الجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة العقل ان حصل في الجواب ان العقل حاصل في
 الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين ليس لهما حاصل الجواب السابق ان العقل ليس من الشخص ونفسه
 بل من الزمانين المتعارفين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات السابقة
 وذلك ظاهر قوله وايضا لو تم ذلك آية جواب النقص الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من اعادة العدم لم يستلزم
 العقل عدم من الشئ ونفسه لا يمنع بقاء الشخص من الاشخاص ما اذا العقل زمان البقاء عين الشئ ونفسه لانه موجود
 في ظرفه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث آية اى ما ذكر من الجواب اشياء واثبات بحث اى اثبات ان
 الوقت من الشخص المبدأ والمعاد بالعودة من الغير الشخص لا ينفك لزوم العقل عدم من الشخصات ونفسها ومرتبات
 الشخص ونفسه وان وقع ذلك لاختلاف لزوم العقل من الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المختص ان
 اعاد الشخص المععدم بعينه لا يستلزم عقل عدم من ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعودة من الغير
 الشخصية وذلك ظاهر اى انما الثالث فلا معنى العقل انفسه يقطع الاتصال بين الشخصين والوقت في هذا

فلا یستقر تخیل زمان البقاء بین الشئ ولفظه فی الشخص الباقی لعدم حصول قطع الاتصال بکذا زمان من
 ذلک الشخص ولفظه بخلاف إعادة المعلوم بعینه فایستیزم تخیل لعدم قطع الاتصال بین الشئ ولفظه فهو ولفظه
 نعم انه یحصل تخیل بین طرفی الزمان هو لا یضرب بقاء ذلک الشخص لقوله اذا اختلف آه و علی قوله
 وقد یجاب آه وقوله ثم لا یخفی آه و علی قوله وایضا لو تم ذلک آه قوله ذهب بعضهم الی إعادة آه بمرسوم ان لقوله
 بانعدام جمیع ما سوا الله تعالى و هو مخالف لفظ قوله تعالى فی الصور و فصح من لسانه و من الارض الامس و ما بعد
 قوله و اجیب بان الملائکة و کذا الشئ یسے فاء عرفا و لا یمکن الاستدلال بقوله کما کل من علیهما فان
 الاعداء ایضا قوله فالتفريق اطلاق لكل ای الاجزاء و لا یجوز جماعا عن صفاتها منها و قال حجة الاسلام
 الاحیاء المکن فی حد ذاته بالک و اما لانه یمکن و یدل علی کذا ایتان الجملة الاسمية الدالة علی اکثر و قال
 فی شکوة الانوار ترقی العارفون من حقیض الجواز فی رتبة الحقیقة فزاد البعین البصیرة و ان لم یسے اوجز الاله
 و ان کل شئ بالک و اما لانه یصیر بالکافی وقت من الاوقات بل هو بالک لا و ابد اقول لعل الله تعالی یحفظ
 الخ فقیل علیه نه یجوز ان یکون الاجزاء الاصلیة التي ههنا الانسان فی الحقیقة یقتضیها الک بالذات عند
 حصول الموت فلا یخلو بها الا کل لا یخلط بالتراب و لا یحصل منها الثمار النبات و المحبوب و کل فیما نه مجرد محال
 لم یقیم علیه شیء یبدل مخالف لقوله کما قال من یحلی لعظام و یرمم قل یحبها الاله انشا و اول مرة فانه صریح فی
 ان المحشور ههنا الاجزاء الرمیة المخلوطة بالتراب و یؤید به ما قال المفسرون فی آیه ثلث فی الی بن خلف
 خاتم النبیین و انما الله یعلم قدرهم و علی نفسه سیده فقال یا محمد عم اترمی الله یحیی ذرا بعد ارم فقال نعم یحیی ذرا
 و قد یقال یوسم تولد المولود من الاجزاء الاصلیة لا اکول و لا یدل علیها علی کونها اجزاء اصلیة للمولود و یجوز
 ان یکون الاجزاء الاصلیة الاجزائیه التي فیها الملائکة ایهم المثنوی کما ورد فی الحدیث الصحیح قوله لعل
 الوقوع لانی الجواز لیس لاعتبار الاحتمال البتة لان انهم فی مقام الاستدلال علی امتناع البتة فلا یضید
 الاحتمال البتة قوله لان لعذاب الروح استغنی به لانه المذکر للذرة و الالم سواد کان ذلک جساما طیفاسا
 فیه علی هو ندب کثر المتخیلین و هو بر مجرد اعلی هو ذهب المحققین و غیر ذلک و سلم ان الالم للاجزاء و یجوز ان
 یحفظ الله کل الاجزاء الالهة عن التعذیب قوله حاصل الجواب ان النسخ یعلق بعض مبدن آخر لا یمکن تعلق
 من اجزاء المبدن الاول و یجوز لازم و اما تعلقه بالمبدن المرفوع من الاجزاء الاصلیة للمبدن الاول و ان یصعب
 مع مخالفة لانی التکیة و التركیب فلیس قیاسا فان الشخص یتبدل من اول عمره الی آخره بمیة و کما یؤید

قوله وانت خير بان معوي آية يعني ان اعمية المعتر من من اتحاذا جزاء الجلبدين غير مسموعة لابلده من ليل لم
ان يكون اجزاء الجلبدين اناني غير اجزاء الاول نفس عنه وعلل المدعي يعني دعواه على ان معايرة اجزاء
الاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتم كلامه قال الفاضل المحقق نفى نفي الالم
بالجلبدين غير معقول اذ القوة الالامية تكون في الجلبدين مع كل الالم قطعاً وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتألم
طاهر الفاء اذ الالم الجلبدين الحيوة فيه وان اراد انه آله وداسطة تالم الروح فهو سلم لكنه لا يقيح في كونه
من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معدياً قال الفاضل الجليلي يراد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلبدين بل الى التنازع ورجوع
عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التنازع هو ان يكون البدن
معايرة الاول حسب الاجزاء الاصلية لان يكون جلده معايرة الجلبدين قوله والاصح انه غير فانه في التنازع سواء كان
منه على اني رايته او حوضاً على اني رايته اخرى قال المصنف كروي انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعنده
بركي فيه خير كشر ناه اهل من اسفل سبعين من البنين سبعين من الزبد واربون من النج وقل هو حوض مينا قوله
والاخص في الموقف على روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله ان نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فاني
اليمين فان لم تجدوا فاني الحوض فان لم تجدوا فاني الحوض فان لم تجدوا فاني الحوض فان لم تجدوا فاني الحوض
ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف
مناذ كان الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ياتي كونه في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون ثم
ايح اشارة الى دفع توهم هو ان هذا الحديث يدل على ان الشرب با الحوض في اخرى فان الشرب ما يكون في
الطاهر وحال دفع ان دفع الشرب انما غير معلوم وعلى تقدير تسليم يجوز ان يكون التسليم في دفع الشرب
ان لا يشرب به الا من قدر له اذ دفع توهم هو ان يقال ان النبي باجميم المؤمنين لو شرب به يجب ان يطأ
مع ان الطأ لازم لاحراق النار قوله الا من قدر له سلامة اشارة الى ان الشرب قبل وادنا وقيل ان الشرب
منه يكون بعد حيا به الجاهة من النار قوله ولا يعذب بالطأ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب
بما بالطأ بل يكون عليه غير ذلك فان ظاهر الاحاد يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من اراد من السلام
حياداً بان لا يطمئن ان الطأ لازم للتعذيب بانار قوله فوجب ان يطلب اي نفل عنه فحيز ان يكون الميزان من
والاصطراط يطلب عليه السلام يجوز بان يطلب لاني الحوض ثم الميزان ثم في الصراط وان يطلب الصراط ثم في الميزان ثم
في الحوض وذكره عليه السلام بهذا الطريق اناني اشارة الى ان الصراط قوي المعان فان الاحتياج اليه كثر

فالطلب فيه اولاً اجبراً حتى كلامه بنده انفع ما قال فقال الحاشي ان الاستينات من كل طرف وان
 عقلاً لكن التركيب بالي غنة اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجد في الوقت المتأخر تأخر ما ينافي فاطمة في التمسك
 المتقدم تقدم ما ينافي في المناسب ان يقال ان لم تجد في الوقت المتقدم فاطمة في المرافقة المتأخر
 ووجه الدفع ان يحسن الامر بالطلب المتأخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجد قوله القول بان محاشية
 او يعني ان قيل ان كان جحشاً فاني ارجو فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس كرمان
 خفصة من قبل امتحان آدم عليه السلام قوله في حليته آه وايضا يجوز ان يكون البرط حارة عن انتقال
 من لا على الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال في كل انتقال انه ارسل من ثم استبان ان الارض الهند كانت في وقتها
 مبطلات من فان لم يأت قوله اي خلفها لا يعلم ان توجيه المعارضة بين ان كلام في الذين لا بل اهل ارضه يعني
 الخلق فليس يخلفها من المستقبل لاجل الذين لا يريدون علواً ولا فساداً فممكن موجودة الا ان قوله فان قلت
 ان يحمل آه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان يحمل آه واللام لاجل من يحمل ان يكون اهل سعاداً
 الى معقولين ويكون قوله للذين معقولاً ما ياله فيصير من الآيات يجعل المحبة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل
 اهل آه اهل آه لا ياله على عدم حصوله الا ان جعل المحبة كائنة وحاصلة لهم وان نفس المحبة غير كائنة لم فلا سعادة
 وفي بعض النسخ بدل قوله فيصير اهل جعلها كائنة لهم فيصير اهل جعلها كائنة لهم المقصود واحد قوله في
 يمكن ان يقال آه يعني ان السع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة
 لزيد فكيف زيد عدم سعته من الممكن فيها سواء حصل له الممكن فيها او لم يحصل فنه جعلها للذين يمكنهم في المستقبل
 من الممكن فيها ولا يخفى ركائنه وان الممكن من الممكن فيها لازم لوجود المحبة غير متفك عنه على ما يدل قوله تعالى
 اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس المحبة حاصلة الا ان يكون جعلها كائنة لهم في المستقبل قوله
 اما اهل على الممكن بالفعل فعُدل عن ظاهره في حال جعل في الآيات على الممكن بالفعل والممكن من الممكن فيها
 وان كان لازم لوجود المحبة لكن الممكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيسببه فعُدل عن ان المتبادر من
 قوله جعلت الدار لزيد فكيف من الممكن فيها لاجل زيد يمكنها بالفعل قوله يد على فلا الاستدلال به شك لازم
 بين الفريقين المتأملين لوجودها الا ان المتكبرين لاداء الدار بالسبب الموجود مطلقاً سواء كان الان في المستقبل
 ومعنى الآيات يمكن لوجوده في وقت من الاوقات يصير بالكا بعد وجوده فيصير ان يقال لوجوده لو حط ككل
 المحبة تحقيقاً للمعنى قوله تعالى في ذلك الاوجه لكن هناك بط لقوله تعالى اكلمها واثم فوجد في المستقبل

قوله لا الموجود وقت النزول أي ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل المحشة على الدنيا حتى يكون
 ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال فاضل المحشي لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا ما
 دار انشاءه وكون الموجود في الآخرة ما نادر البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك في الارزام المستغنية
 انه ان اراد ان سمي الشيء الموجود في الدنيا منوطا بطلان ان اراد ان المراد منها ذلك بقرينة كونه محكوما
 عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار انشاء كما هو ظاهر كلامه فتقول ان تخصيص بقرينة الخارجية انما يقع في
 تخصيصه بقرينة واحدة وانما بقرينة قوله اعدت للتقين اعدت للكافرين واكلموا اعداءهم فلا يتم الاشتغال لقوله
 ومثل قوله تعالى خالق كل شيء آه فان سناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات خالق له وعالم به لانه
 خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها قوله يعني ان المراد به الوجود والعدم المتحد الذي حصل
 جوابه الشارح ان المراد بالعدم الوجود العرفي وهو عدم طرأ على عدم زمانا بعدته وهذا لا ينافي طرأ على عدم
 وافتقارها لمعطى وانما كل شراح الوجود على الوجود المتحقق على مية المحشي لان الوجود المجمع عليه في بقاء الجنية
 وان اراد الوجود المتحقق فاقبلة بمقتضى فتاة خرون قال في شرح القاصد الوجود المجمع عليه به لانه لا انقطاع
 لبقائها أي الجنية وان اراد لانتها بحيث يبقين على عدم زمانا بعدته كما في دوامها كقول فانه على العبد دوام
 قلنا قوله ولكن نقول آه أي كذا ان تقول في الجواب ان المراد بالعدم الوجود المتحقق وهو عدم طرأ على عدم
 مطلقا والمراد به الوجود المطلق الاكل بالهلاك في قوله تعالى كل شيء آه اهلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع
 النوع اصطلاحا بل ان لا يتحاشن ان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعده وجوده وبذلك الجواب ينبغي على
 ما ذهب اليه اكثر من ميان الجنية وانما لا يطرأ عليها عدم ولو لحظة واما على ما قيل من جواب ان عدمها
 لحظة فلا يتم لا يستلزم انقطاع النوع جزاء فذكر الشارح قولنا لا يمتنع منه والافق بما له كما يقال بكل الطعام لم يمتنع
 فاجاب كل وان صلح لمتفقا اخرى قوله ان اراد به بطلان الكفر آه ما حصل له لا محذور استغنى فيه عن ان يرد اليه
 سطر الكفر فاحذر داخل فيه فيكون ثمانية والآه ان لم يرد به عطية على عقائد الشريك في وجوب الوجود او لم يرد به
 شيعة انواع الكفر من مثاقذ الولد وانما الكفرية واثبات الجنية الجنية خارجية عن الكبار فلا يخفى ان السعة
 هي كمن الجواب آه بان الكفر بما هو اهل البحر على ذكره الشارح في الكشاف من انه لا يرد خلاف في كون
 اهل الكفر ويجوز ان يكون المراد بالسعة هنا العقلة وتعليمه على انقطع به الجهمو حيث قالوا الصبح انما حرام ان يرد
 ان ذكرناه وقع في رواية أبي طالب الكي ان الكبرية مائة وعشرون مائة في ان قال ربيعة في الحسنات مائة وعشرون

و تضعف الحسنه و اليمين المنعوت السحر حيث جعل السحر من الكبار التي في اللسان و ما في اللسان انما هو طبعها و
 هذا مخالف ظاهر قوله تعالى فانه يدل على ان الكبار مستمرة بالذات عن الصغائر و لو كانا امرين اضافين لم يقتر
 حينئذ اجتناب الكبار لا تبرك جميع المنهيات سوى واحدة هي و ان الكل وليس كذلك في شرح
 المقاصد قوله و التوجيه كما سيجي اى توجيه الآيه كما سيجي الشرح من ان المراد بالكبار خبريات الكفر و جميعه عباد
 الانواع المندرجه تحته و يجب افرادها اقله بافراد الخطين على قائل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انما
 الاحاد في الاحاد و يريده ما وقع في قرأه اخرى ان تحببها كبره ما تنزه عن الصيغة المفردة في المشي
 الكفر فكل ان يكون المراد به انواعه الحقيقة فيكون اشارة الى الجواب الاول يحمل ان يكون المراد به الافراد في
 حسب تنقاة الخاطئين فيكون اشارة الى الجواب الثاني و لا يخفى ان كلا الترجيعين في غاية البعد الباطنة
 تقتضي ان يحمل ان تحبب الكفر لو جازته و موافقة لكون اللسان على ان الآيه لا ياتي كونه اسمين اضافين
 فان الكبر الكبار في قوله و الصغائر صغائر النفس منها و ساطع من عن له امر ان منها و دعت لنفسه اليك
 لا ياتك فكما من كبرها كفر عنه ما تركبه لا استحق من الثواب على اجتناب الاكبر و بعد هذا استعارت بحسب المثال
 و الاحوال في مقابلة حسنات الابواب سيئات المقرئين قوله على وجهين من عدة حلالا يبيانه ليس المراد بالاحوال
 عدة حلالا لا نفس كنهيل شارع و الكلام في اجلة الشارع علامة الكذب قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة
 الحسن آه فانه قال تركب الكبر ليس لمومن و لا كما قيل منافي فقد اثبت المنزلة بين المنزليين قوله
 لما نقول آه يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر و الايمان لا بين مطلق الكفر و الايمان فان
 النفاق كفر من داخل في مطلق الكفر فيكون في المنزلة بين الكفر المطلق و الايمان مجعلا عليه قوله و قيل ان
 المراد اى قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف رجوع السلف المتقدم على الحسن في مخالفة
 لا يعزني اجماع المتقدم عليه قوله و هو غلط اى ما قاله صاحب البطل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المتقدم
 على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة اجماع كفر من ان مخالفة على زعم هذا الجيب قوله لان المراد بالايمان مجعلا
 ان المراد بالايمان كمال بصرف المطلق الى كمال كنه ترك هذا الصيدا باقية في السلف ما شعرا الى كنهه و متى انما
 شله عن المومن المطلق و قيل انه اذا كان الحديث و اراد اى التعليل لا يكون على حقيقة بل كان كناية عن
 ايمانه الذي كانه اتحق بالعدم قوله و جدا استدلال ان كلمة من آه يعني ان كلمة من في الآيه عامية
 من لم يكلمه بانزل الله فيدخل في الامم ايضا لانه غير حاكم و عامل بالانجيل الله تعالى قوله و هو

ان المراد آية يعني ان آية مترتبة الظاهر فان الحكم وان كان ما شاء لفعل القلب ايجاج لكل المراد على القلب هو
التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصديق بانزال صدق قوله وايضا جواب آخر يعني ان الظاهر ان
نفي العموم لان كلمة ما من لفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر المراد عموم النسخة بجل على جهنم لانك ان كان
لم يحكم بئس ما انزل صدق فلتاخر في كفره وفي المواقف ان المراد بانزال صدق قوله الترتيبية
سياق الآية قوله وجه الاستدلال ان منير الفضل بعيد قصر السند على السند لانه يكون انما من مقصود
الكا فرنيكون كل فاسق كما فر قوله والجواب ان هذا الحصر ادعاه على آية يعني ان المراد هم الكا طون انفس اذ ترك
الظهار البعيد وجعل مطلق الكفر مقصودا عليهم وادعاه بالآية في كونهم فاسقين والادعاء ان لم يكن لا مركب بل كان
اصح حقيقا لزم ان يكون النسخ مقصودا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان النسخ يتناول من كفر بعد الايمان
وقيل ان كان باعابا من المفسرين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بجل ترك على سبيل الاستحالة
وعدة حلالا ولا نزاع في كفره حلالا ومحل الكفر على النسخة اللغوية هو الاستراحي من ترك الصلوة فهو سائر لفظة الصدق
شاكرا به ويقال بمحل ان يكون احسن من ترك الصلوة متداخلا مع كفايته عدم حرمة دمه والله قال الامام
عليه السلام من ترك الصلوة متداخلة كفراى قارب الكفر كما يقال من قارب خول البلدة ودخل قوله جلاله
آية يعني ان تعويذ السند اليه سواء كان الجنس والاستزاد بقيد حصره على المستحكما في قوله عليه السلام لا يميز
تقرين والكرم في العوب بفيضة حصر العذاب على السند اعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم
حصر العذاب على الكفار اذ كون العا مذهب من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعاه يعني ان المراد
حصره في الكمال من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا بالادانة تركها
العتيد وجعل لمطلق محضرا وادعاه بجعل غيره بمنزلة العدم ببالغة في ذلك قوله ومن عليه لظاير مبيحة
المعنى في قوله من يخرج من الحرم على الكفر في الكفر الكمال الموعود للكفار المحضرا عما سألته وكذا في قوله تعالى
لا تبغوا الا الاثني النسخ كذب وتولى قوله انا جبر الله عن الكفر بالشرك ما سئذ كذا الشان
من عطف آية الدالة على ثبوت ما ناهى عن الكفر لان كذا العوب كما هو مشر كين وتفصيل فرق الكفر على اذكرة في شرح المقادير
من كافر فانه لا يمان فلو انما فزع وان طر كرهه بعد الايمان فهو كافر وان قال بالشرك كذا الا وهو به فلو اشرك كذا
بمعنى كذا وان دكبت المستنة فلو كذا في ان نسب آدم الله هو اسناد الاحداث اليه فهو الكافر وان كان لا يثبت كذا فهو
المعطل ان كان مع اخره منيرة النبي بطن عقائد كفرة بالاتفاق فهو الزندق قوله فلا بد ما قيل آية اذ كان

فمنهم من راجع إلى المسلمين مطلقاً ومنهم لمعزلة فلا بد من ما قيل ان قوله ان قضية الحكمه تقتضيه آه قول بايجاب حكم الله
تدنيب لشركه والايجاب يقتضيه الحكمه قول المعزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحل الا باجابه قول بالفتح
المعنى مع ان سبيل اهل السنة ان الحسن يفتح شرعيان يجوز للشرع ان يحسن البعج ويقبح الحسن وانما طائفة لا يرد
لان القائلين بالامتناع اعطى هم المعزلة وهم يقولون يقتضيه الحكمه والحسن يفتح القليلين منشاء الاعتراض فيهم ان
ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والنفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعزلة ايضا لانهم ايضا
من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون آه علاوة عن قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله لا يحل الا باجابه قول فيهم
الفتنة غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاجابة لنا فاما مقتضى الحكمه للفتح اعطى ان يكون مقتضى الحكمه في المعامل
هو العقاب الاصل فلا يستلزم القول بالفتح اعطى قوله نعم يريد ان يمنع آه نعم يريد على الدلائل الثالث للمعزلة منوعاً
اما على الاصل فلا نالهم ان مقتضى الحكمه التفرقة بين السوء الحسن يجوز ان يكون في عدم التفرقة بينها حكمه آخر
تخصية لا تطلع عليها وعلى تقدير تسليم فجزان يكون التفرقة بينها بوجه آخر غير الوجه المذكور من تعذيب السوء
مثل اثم اهل الحسن دون السوء كوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن الكافر ووجه بعد خروجه بعد طوبى في الدنيا
وكسفه عن روية الله تعالى في الجنة والخطاة درجة بخطاها تامة ايضا لم لا يفتي التفرقة الدنيوية كما تفرق في الكفر
وبالله واسترفاقه وضرب الجزية عليه اما على الثاني فلا نالهم ان الكفر مظهرها بنائية في انجائية لا يحل العفو فان بنائية
الكرم تقتضيه العفو عن بنائية انجائية واجواب بان قضية الحكمه تقتضيه التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول
والتدبير ترتيبه واما على الثالث فلا نالهم ان اعتقاد الابدية يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل على تحريم
تسليم ايجاب الجزاء لاثم ايجاب جزاء الابد فتقوله يوجب جزاء الابد دعوى باو دليل في الحقيقة قوله قد بين ان الضمير
آه اى قد بين ان الضمير المنسوب في تخصيصها يرجع الى الايات والاحاديث والسنن والمعزلة مخصصون
الايات والاحاديث بالصغار والكبار المقرون بالتوبة فيعترض عليه ان هذا التخصيص مع كونه عدلاً على الظاهر
بلا دليل ملائمة لا يرجح في قوله تعالى ان الله لا يغير ان يشاء الا ما يشاء الا انه لا يفتح تخصيصه بالكبار
المقرون بالتوبة فلان المقرون بالتوبة يعبر عن الشرك ايضا فيلزم تساؤنا في التفرقة وما ثبت له بل التفرقة بالتوبة مع
كل عام من القليلين المشبهة بغيره فانه يفيد ان المنفرد ببعض العصاة والاصحاب التخصيص بالكبار المقرون بالتوبة لا
المعزلة بالتوبة واجبة عندهم عقلاً لا على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاة عليها فلا يظهر تعليقها بالمشية
فائدة واما انه لا يفتح التخصيص بالصغار فلان منفرة الصغار راحة للجميع فلا منس القليلين بالمشية البعيدة للضعية

قوله ولما سمع ان الصغيرة المنقورة آه اى على ابن الصغيرة الآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الصغيرة المنقورة هى
 المنقورة فالتى والمنقورة منحصرون منقورة اليد للعصاة بالصغار والكبار المقررة بالتوبة تبنى ان منقورة
 انما تحقق بالمشيئة الى الصغار والكبار المقررة بالتوبة دون الكبار المقررة بها ولا يخصون لاية المذكورة بالصغار
 والكبار المقررة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح ان يبنى على عمومها ولا على ما يغير ما دون الشرك من الصغار والكبار المقررة
 لشيء وهو انساب مركب الصغار دون من لا يشاء ويغير مركب الكبار لغير انساب فلا يشك ان ما ذكر
 انه لا فائدة في ارجاع الصغيرة الى المنقورة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيروى عليهم الاخر من المذكور
 كلام لاطفال تحت فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليل بالمشيئة
 يخصونها بالصغار والكبار المقررة بالتوبة كما ان كذب كذب منقورة لكس انهم يقولون انهم لا يغيرونهم وانه كان
 عفوهم راجعا وعافا من الله سبحانه وتعالى والآيات الواردة بالتعليل تتركبها على عمومها ويكونون ممن يتعلل بالمشيئة
 بها صاحب الصغار والكبار المقررة بالتوبة كما ان كذب كذب منقورة لكس انهم يقولون انهم لا يغيرونهم وانه كان
 صاحب الكبار الذين بالاقبال التوبة ولا يغير صاحب الصغار والكبار التائبين والاحاديث يتم تخصيصها بالمنقورة
 بالصغار والكبار المقررة بالتوبة سواء يخصون الآيات بها ولا تأمل فانه من مزالى اللاحق قوله ولما سمع انهم يقولون
 جواب لا غير من المذكور على انه قد بران يكون الصغيرة الآيات والاحاديث للمنقورة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله
 كذا ولا يغير ما دون ذلك لمن يشاء منحصرة بالصغار جباين اوله الوحيد هذه الآية ولا تم ما ذكرتم من عموم
 منقورة الصغار اذ لا يجب ان منقورة صغرة غير انساب بل يغير ما ان شاء ويغيرها ان شاء فيصير التطبيق بالمشيئة
 لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره شرح المواقف من انه لا استحسان بالصغار عند عدم صلاحها
 فذكره الحق انه لا يشرع للعقوبة الصغرية واما الصغار فيعفو عنها عند تمام التوبة وبعد ما اولد القول بالشفاعة
 لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول الحق الله تعالى والصغار فيعفو عنها عند تمام التوبة من غير انساب
 فلا ياتي قول الحقى قلت لا يصح تفريق معنى الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما يستعذر بذكره جهاد اى انما استعذر
 الشايع ذكر نفي الوجوب جواب استدلال المنقورة على نفي وقوع منقورة بل الكبار الذين لم يبروا اليك المستعذر بهذا
 الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقابها ولا خلاف ان التنازع فيها هو وقوع المنقورة
 للعصاة وعندها لا يجوزها قوله ولا يجب انساب جواب المنقورة عن سبب عدم كمال الآيات في مقام نفي وقوع منقورة
 العصاة قوله قد كثر انصوص الارباب في انصوص كثيرة في انصوص قوله تعالى من الله بى ليعمل التوبة عن عباده

والمعنى من السيات وقوله تعالى ادبر عنكم الياكسبوا ويغفر عن كثير ولا ينفى بالنسبة الى الصغار والكلاب المعروفة
 بالثبوت لانه ترك عقوبة المستحق والاستحقاق فيها عندكم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين لم يتوبوا فاستغفروا
 ادلة المعقود والوعيد خارج النزول مجزئة فكلما باننا معقودته فمبطل لبعضه فبعضه فبعضه فبعضه فبعضه فبعضه
 بين عموما والوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب آخر اهمل ان يكون معناه ان قوله وزعم بعضهم جواب
 آخر لمعقودته واهمل الجواب ان رد عموما والوعيد لا يستلزم الوقوع البته يجوز ان يخلف فان اخلف في الوعيد
 كعدمه يهمل ان يكون معناه ان هذا المقام جواب آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد
 من ان القول لا يجاوز بطلان استحقاق الثواب بالمعصية فانه كيف كان ترك عقابهم باننا خلفا في موادهم
 يمكن ترك ثوابهم بالجملة كذا كس مع انهم داخلون في عموما والوعيد بالثواب ودخول الجنة على امر قوله بل كذب
 منصف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلم يمنع ترك الكذب في كلامه تعالى وهو يبعد بالاجماع قوله
 احوالهم احوالهم انما هي محل مراد ذلك البعض بقولهم ان اخلف في الوعيد كعدمه ان الكريم اذا اخبر الوعيد فلا يترك
 محالة متعقبة كونه ان يتبين اخباره على النسبة فجميع العموما الواردة في الوعيد متعلقة بالنسبة وان لم يصح
 باننا ترك الاما صيرت من عالم فلا يترك الكذب التبدل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون فكيف لان جوابه
 موسوم باليقين ببناء فلا يجوز تعليقه بالنسبة قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اى من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة
 الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بل في عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
 فانه المتنازع فيها ومن المعقولة لا يجوز العقل فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا ينفى انه يمنع
 عقلا قوله لعدم قيام الدليل بمعنى اما حكما بالجواز الوقوعي ولم يجرم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة غير
 لا يهمل العقل بالثبوت ما وجدنا ولا يشرع بما يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او الالاقع فكلما
 بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان لا يغفر ويجوز ان لا يأخذ فلا يرد ما توهم ان غاية عدم جواز
 الدليل المتوقف لا الجزم بالجواز لانه ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما الشك في دليل
 تعيين احد الجانبين من الوقوع او الالاقع قوله وما ذكره الشارح من الادلة آه يريد ان المدعى مركب
 من خبرين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة السليمة اورد بها الشارح انها مثبتة بحجج
 الاول من الدعوى دون الثاني مع ان بعضهم اعى المعقولة لانها مجرد الاول وهو ايضا قائل بان لا قطع بالوقوع
 العقاب وانما نحن نقول في الجواز الثاني حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب نحن ننزله في المعقولة فيكون الشارح بالجملة

لكذلك لا يجوز منقولة الصغار بدون الاحتجاب ايضا لعدم قوله تعالى ويفرقا دون فهم لمن شاربنا الحقين افعاله
 وبعده انما ظاهر الكلام ان العليل لا فاضل هنا كلام يجب عنه ذوالافهام منبأه ان قوله لو لم يحل ان ثابت محل الكبار
 على الكفر وروابط لان قوله يبقى التقييد لا دليل مصادرة وقوله لا يجوز منقولة الصغار بدونه ملاك لا يصح على ما
 هو الوجه على ان الحجب بان كيفية الاحتمال العقلي لا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من المطلق بنصف اس
 الكلام بمعنى ادعى اثباته بان هذه الآية محكمة وآية الغفران المعارضة لما عني قوله تعالى ويفرقا دون ذلك لا
 محكمة فيجب تخصيص المحكمة بغير ان تعارضها بان معنى الآية المحكمة ان يفرد دون الكفر من الصغار والكبار
 انما هو يجوز ان يكون من شاء الله المغفرة في حتم اصحاب الصغار واصحاب الكبار المتقونة بالتوبة ووجه الجواب
 لا ينافي اشية غاية ما في الباب ان يكون الآية المحكمة بينا الآية المحكمة قوله على المقولة لان الشفاعة غير المقولة
 لا تتلخ في وقوعه قوله لا يقال ان مركب المكروه ليس ان مركب المكروه كراهية التجرم يستحق حرمان الشفاعة
 كما تستحق التجرم في تعريف الشفاعة في بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبار حرمان الشفاعة بطريق الاول لا يكون
 مركب المكروه قوله لا في الملازمة التي لا يسهل ان لا تستحق مركب المكروه حرمان الشفاعة لزم استحقاق مركب الكبر
 لان حسم الاولاني وهو مركب المكروه لا يكون جزاء لا على وهو مركب الكبرية فان لم يجرؤا على ان لا تستحق
 الا ان لا يكون ذلك فليس لمراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدرة المبنى للعامل عن كونه شفعيا فالتس
 ان مركب المكروه يستحق حرمان كونه شفعيا لا يجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا
 لرفع الدرجة او في بعض مواضع المشترط السؤال احساب يجوز ان يكون لرفع العذاب او لبعض آخر مثل
 ان يصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي الغفران لكن قوله عليه السلام
 من ترك سيئة لم ينل شفاعة يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق ما كما لان يقال انه وعيد يجوز ان يخل فيه قوله
 اي انه يحرم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله لا يستحق الكبار فليزيم ثبوت الشفاعة للكبار في ما وقع لما قيل ان هذا ما يكون
 ان ثبت عموم الذنب للصغار والكبار واما ان يخص بالصغار بقرينة قوله تعالى لا يملك ان يبيد عليه السلام في حقها فلا
 يمكن بما ذكرنا وان كان لا لا يملك عدم استحقاق العذاب للصغار عند عدم حاجتهم الى الشفاعة فلا يستحقوا حلال
 المرجح ان الذنب اصل الموضوع شامل لما ذكره ونبه عليه السلام خاصا لا يبيد تخصيص الذنب للملأمة وذلك طوله على ما
 ليست لرفع الدرجة انما يفتقر الى مقتضى الاستدلال على ان تلك الشفاعة التي تنفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة
 عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي التبعي الحال وحقائق الناس مع ان الآية صفت انفي الشفاعة التي تقتضي

في التوضيح ان العالم لفظ وضع كثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عند الشكوة المنفية من العام نحو الاكل والاسلم
وليس الشيء لان مراد المحشى انما خاصة بحسب موضع الشخص وهو لا ياتي في كونها علما بحسب موضع النوبى المجازية
ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق المعنى والوضع في تعريف العام اعم من الشخص والموضوع
الشكوة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل انه نعم
لو قيل في دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى الشكوة فوقع الضمير في سياق المنفى
كوقوع الشكوة فيه فيكون قوله شكلا لا يقبل منها كان يقال لا يقبل من نفس شفاعته فيقيم تلك الضمير في الشكوة
لم يعبد جدا ولعل في مراد المعترض الا ان عبارة لا تساءله قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير راجع الى
الشكوة لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النخاة ان الضمير راجع الى الشكوة معروفة او نكرة وان كان المشهور
انه نكرة قوله عدم المنفى بالنسبة الى صغيرة يعنى عدم معنى الضمير بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة مما لا يذوا
لم يحتجب الكبيرة كان تحتها للعداب على الصغيرة ايضا فذكره يكون تركا للعقوبة المستحقه ليعتق الضمير بالنسبة الى
وعدم منى الضمير بالنسبة الى صغيرة المحتجب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعترضة فبيان الشارح
غير تام وما قاله انما ضل المحشى من ان كلام الشارح مبني على هذا المشهور من انه لا استحقاق بالصغار مطلقا وعدم
على ما قال في شرح الموقوف فقيه ان قيد المحتجب عن الكبيرة مستدرك جازم وهو قوله قال لعل وجه التأمل ان
غير المحتجب حتى يخلو في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف
العداب فيه فعدم ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ايغا فلهذا ولا اجبالا جزاء الكافر بعينه جزاء تركب الكبيرة قوله
فمنع ظاهر بجواز آية فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان قلبه
مشتقا فرقة من الايمان ايضا تخفيف العذاب خلاف ما ذهبهم على امر قوله ومعنى هذا الاستدلال على ان السائل
لانه على تقدير تناول العمل لترك المنيات يكون معنى الآية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من الذين امنوا وعملوا
المنيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخلون فيها تركب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك المنيات بخلاف ما اذا لم يتركها
فالعمل بالصالحات يجوز ان يتركب كبيرة بل كباثر فيدخل تركب الكبيرة العمل بالصالحات تحت الحكم فقيم الاستدلال
قوله ثم انه لا يدل على عدم خلوصه من العمل ومعنى ان الاستدلال لانه لا ياتي على تقدير عدم التناول ايضا فثبت
لانه لا يدل على عدم خلوصه تركب كباثر الذي لا عمل غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا
الصالحات لكنه ينطبق في باب الاعتزال معنى خلوصه جميع العمل كباثر في تناوله فلا يرد جواز التفات آية في رتبة

يجوز ان يكون عذاب الكافر مستديرا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مغلدين في النار فلا يرد على
 على الجارية قوله وهذا الدليل لا يراى آه اى مبنى على ندب المعتزلة القائلين بالجنس بالجمع العقيقيين لا انفسه بل
 الضرر شيئا لا يوصف بالعظم لان العظم قد يقال على التصرف في تلك الغير وبما يحال في حقه شيئا وان اكل ملكه
 وعلى وضع الشئ في غير محله واما حكم الحاكمين اعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع كيون ذلك حسن الموضع وانه
 خفى وجه حسنة عليهما ولا يخفى انه اذا اكل الدليل الا لمسا فلا حاجة الى رفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق
 من غير تعقيد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم يكن مضرة خالصة قوله قالوا لو
 انخلص الاله آخره لا يخلو من عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الله بنا فاما مضار من جهة
 دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله فيمكن منه آه اى يمكن من قيد انخلص الضمان
 لكن هذا المنع غير مقصود به لان الشارع في واهل الكبار في انما خلوصهم من انخلصهم يستلزم نفي الهموم
 لا يقال منع الهموم موقوف على منع انخلص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول في ذلك محذور
 ان لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك لا يقطع فلا يحصل له فرع كذا في شرح المواقف قوله كمن خلوص آه اى
 لم يوح لهم انه اذا كان انخلص بمعنى المكث الطويل فيوزان كيون خلوص الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون واهل الكفار
 في النار قطعيا ووجه المنع ظاهر قوله لا محال ان يكون آه لان اسم انما على ضعيف لعل فيحتاج الى التقوية بجملة
 الفعل كمن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى انتم مكن استجاب لا يرد
 طاهر من الايمان الشرعي والكلام في الايمان النعوى فيدفعه ان الايمان الشرعي لبعينه الايمان اللغوي قال
 في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة او التقدير بالام حسب الاصل كان المصدق صافرا ان
 من ان يكون كذا وبما وجب الغير اتسا من الكذب والخالفه وتعيده بالاباء واللام لا اعتبار معنى الاذعان
 الا عرفت كقوله تعالى من ارسلنا بالانبياء من قبلك الاذعان كقوله تعالى وانتم لمؤمنين كما
 الله من علم ان الايمان مستند بنفسه هو الموافق لما في الصحاح فنتى قوله تعيد باللام وتعيده بالاباء انه تعيد باللام
 بما قبله في الاذعان بما بآه من الاعتراف فاقبل انه خالف في جعل الايمان مستندا بالاباء واللبيقا وحيث
 قال تعالى انما الايمان باعتراف ليس بشئ قوله اى يحصل فيه منو بية الصدق آه اى معنى ان
 يحصل فيه نسبة مستند الى القول والحق ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كونه صدق منو بيا
 في قوله تعالى انما الايمان باعتراف ليس بشئ قوله اى يحصل فيه منو بية الصدق آه اى معنى ان

المقابلة للكذب والاكاذيب العشرة بكونه من المصدق الجنبه للفاعل لمجيئ سبب كونه صدقاً
 بغيره اي لا يستلزم الاذعان بل هو تغيير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
 اللغوي والاعتبار في الايمان هو التصديق الكاذب اختلفوا في انها هل هي داخلية في التصديق ام في التصديق
 المستطفي من الشارح انها داخلية في التصديق ويحوز ان يكون الصدقة الحاصلة من نسبة امانة اخبرية
 وان التصديق المستطفي بعينه التصديق اللغوي لذا فسره عيسى بن المكتب الفارسي بكونه في العربية بما جاء
 في الكذب الاكاذيب يومية ما اورد به السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص ان المستطفي انما يثبت ما به
 الحرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب اعلم ان كان اذعاناً بالنسبة فتصديق والاقتضاء وعنده
 المتأخرين هو صدق الشرعية ان تلك المعرفة داخلية في التصديق المستطفي فان الصدقة الحاصلة من نسبة امانة
 اخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصله بالصدق الاختياري بحيث يستلزم الاذعان فيقول فتصديق كونه
 وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فاعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس تصديق كونه فتصديق
 اللغوي عنده اخضع من المستطفي هو حمل الكلام تفصيلاً في شرح القاصد قوله كما للسوفسطائية فان يقينا بوجوده
 فالحال ان لا يمانع بالقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال صدق الله الذين اتيهم الكتاب
 يعرفون انما يعرفون انما هم فقال محمد ايماناً واستيقنتها انفسهم فلما علموا قوله كذا حقيقة بعض المتأخرين يعني
 كون اليقين انحالي عن الاذعان حاصله للسوفسطائي كما حقيقة بعض المتأخرين هو صدق الشرعية والامتناع
 من جميع حصول اليقين بدون الاذعان يمنع عدم حصول الاذعان اقبل للسوفسطائي وانما يكون غداً
 قوله صرح بذلك فيهم ابن سينا آه قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفاء
 في مقابلة الكذب والتصديق قال في كتابه المسمى انشائه على دلالة وكونه سبب كونه صدقاً
 ورايهم ان انما يمانع بالقبول هو خزانة وهو كرويدان انما يمانع بالقبول هو خزانة قوله ان قلت يترتب ما في
 كان التصديق عند ابن سينا هو الكاذب بغيره بكونه من المصدق الجنبه لا من المصدق الجنبه لا من المصدق الجنبه
 محال لبعض كفار في التصديق وانما عدم حصوله تفصيلاً علم الى التصديق والتصديق يخرج اليقين للسوفسطائي كما في كلامه
 بطالبه ضرورة قوله قلت لان في حصول اليقين يعني ان الشخص تمام اذ كانت مادة حقيقة وهو كونه كذا في حصول اليقين
 به من الاذعان وانما ان السوفسطائي هو يقينا بكون الاذعان انه يصدق لاجب العالم الامانة بكونه بالامانة وادراكه
 قوله يعني منها بحث وهو ان الحسن الذي آه حاصله ان كيف يكون المحسن الذي يعني بغيره بكونه من المصدق الجنبه

منه التصديق المنطقي والحال ان المعنى المبرر عنه بكونه دين قطعي التصديق المنطقي عام في كل ما يحتمل الصواب
 والاتفاق لان المنطقيين يعتبرون العلم بالصفة الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل في القوة والتصديق
 تحتها خاصا وتوسلا لذلك يعتبرون الى بيان الحاجة الى المنطق بجمع اجزائه التي منها القياس بحد في المتالف من
 المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتالف من المقبولات والنظريات ومنها القياس الشعري
 المتالف من الخيالات فلم يكن التصديق المنطقي علما لم يثبت الاصيل في هذه الاجزاء ذلك قوله قد نص عليه
 شرح المقاصد حيث قال انما المقصود ان الايمان بتصديق الامور المخصوصة بالصفة اللغوية هو ما يعبر عنه بكونه
 وراثة واستقن في ايمانه التوقف والتردد وقوله لانه يعني في باب الايمان آية اعمى لا جل ان المعنى الذي يعبر عنه
 بكونه دين قطعي كقوله في باب الايمان ان التصديق ابلع خد الجرم بحيث لا يحتمل التيقن اصلا ولا يحتاج الى
 اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي في الحق انه امر تبادلي الخفي والقطعي قوله وقد نص عليه شرح المقاصد
 نعم قد نص على ان الايمان بتصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امر قطعيا واما كون التصديق المنطقي
 يقينا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه فيه بحث اما اذا فلان عبارة في شرح المقاصد على نقلها صريح في ان
 المعبر عنه بكونه دين متالف للتردد والتوقف واما ما فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط
 كونه امر قطعيا مخالفا لما ذكره الشارح في التعليق في باب الحكم بيمين ان المراد بالايمان متبناه الكثرة واما الاختصاص
 في المؤمن بمعنى التصديق هو ان المعبر عنه ما يفارسته بكونه دين وراثة كونه استقن هو المراد بالتصديق الذي
 المنطقيون احدثوا العلم على صرح به فيهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن وجعل التصديق المعبر عنه الايمان المعبر عنه
 المنطقي بابل فانه من ان الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعبر عنه الايمان هو التيقن
 محل نظر قد صرح في شرح المرافقة ان الظن الغالب لا يخطئ معه احتمال التيقن محكم التيقن كونه اياها حقيقيا
 فان الايمان اكثر العوام من الاعتقيل فمذموم من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجامع انما
 قول جمهور العلماء وكرهنا معهم قال بعضهم عدم كفاية الظن القوة التي لا يخطئ معه حال التيقن محل كلامنا في كلامه
 قوله اشارة الى ان الكفر في شئ من هذه الصورة اعمى في الصورة التي يكون التصديق مقروفا بشئ من
 هذه الصور الكذب في الخط وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد
 ان التصديق غير متبناه انه بمنزلة العلم بواقع ما اورد في الشارح في رسالة في تحقيق الايمان كذا التيقن في العبادة

للتشريع اذا فرض حصوله مع التصديق بمجمل اشارة التكميل فبالعقد قبل هذا التصديق ويجعل مقتضى عدم
 ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر لا اطلاق الحقيقة وقوله فبالعقد كما في ارمية
 وبين الله تعالى في قوله ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم لا اختيار يدل بظاهره على ان ليس لمصدق كون
 حكمه بالظن فذلك حكما لعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم اعتقاد الا انه يتقبل سجده وقله على
 لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجر عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقة
 الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يحل ايمان اطفاله
 ايمانا لا ولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطر عليه تضاد
 حكم السابق فانه تصرح بان الكلام فيما هو علم من الايمان الحقيقي والحكمي استتبع كلامه انت خيران انهم من
 كلام الشارع ان الشارع جعل المحقق الغير السابق في حكم السابق لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور
 صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم السابق لا فيما هو علم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
 هذا مناف لما عليه المشهور من ان النعم آه فيه بحث لان ما عليه المشهور هو ان النعم ضد لادراك الاشياء ابتداء
 لان مناف لبقاء الامارات الحاصلة حاله البقعة وعلى تقدير تسليم فاعمالها على ما علم على ذهابه الاستدلال
 عليه فله عليه السلام تام في ولا ينام فليس متاخر قوله والذبول في حالة النعم وانما هو في ان الذبول
 في حال النعم وانما هو في حصول ذلك التصديق فذلك حال ابي حنيفة والنعم وانما هو في حصول
 الذبول في حصوله فله عليه السلام حاشية الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم حاشية حصول التصديق
 لا يمان ان يكون نفسه حاشية الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم حاشية حصول التصديق
 من حيث يدل بظاهره على ان الذبول من حصول التصديق في غير حالة النعم وانما هو في حصوله
 والحالة الذبول من نفس المصدق بشي من اللفظ او المعنى او الخارج ان حال النعم وانما هو في حصوله
 النعم وانما هو في حصوله فله عليه السلام حاشية الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم حاشية حصول التصديق
 بالذبول وانما هو في حصوله فله عليه السلام حاشية الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم حاشية حصول التصديق
 الى ما حشر في الكتاب والشيء في هذا لا يمان في نفسه فله عليه السلام حاشية الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم حاشية حصول التصديق
 من حيث حاشية الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم حاشية حصول التصديق
 الحاشية الى حاشية الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم حاشية حصول التصديق



لم يرد عليه ما يضافه في حكم الباني بمعنى الاقرار مرة في الحكم من هو قادر عليه مع ان الاقرار حسنة وفهم
الايان والكل لا يتحقق بدون اقرار فان قلت اذا كان الاقرار مرة في الحكم كما في فاست لا احتمال السقوط
قلت معنى احتمال السقوط انه يجوز صدق الثاني له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا احتمال لصدقه
على الايام امام علمته وقرينة وبلده ويجوز عليه الاحكام من ترك الاجرة وحرمة ومدة الصلوة عليه الذنوب
مقابر المسلمين المطالبة بالبشر والركوة وتجوذب بخلاف ما اذا كان كذا آه ذكر في شرح المقاصد فاعلى في الكتب
من صدق عليه لم يتحقق الاقرار بالسان ثم مرة لا يكون مؤثما عند الله سبحانه ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة
من اخلو في النار بخلاف ما اذا جعل حال التصديق فكله فلا قرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فخطا حتى ان الذي
موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان عليه مثقال نزع من الايمان قوله لا اله الا الله على ان محل
ان منها مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان الثاني انه التصديق لا غير الاول فلهذا لم ينص
على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو محل اللسان اخلافه واما الثاني وهو انه التصديق
لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات المتفانية فلهذا لم يرد
اتفاق المفسرين على ان ليس معنى التصديق واثاني ان الايمان الله التصديق ولم يعين المفسر معنى
آخر كما عين فلفظ الصلوة والركوة والصوم فلا يكون مقولا من معناه الكفو الى سائر ما في القلب ان كان مقولا
باعتبار خصوصية التحلي او لو كان مقولا كان الخطا لو ارد في الكتاب والسنن بالايمان خطا بالانتماء
وهو مستلزم عدم إمكان الاقتناع به من غير مقتضاريان مع ان من مثل مثل من غير مقتضاه
ولا توقف على بيان انما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب للايمان به من فضل بعض التفصيل بحيث قال
عليه السلام من لم يزل على الايمان ان لو من بابعد ملكه كجته ليدت فذكر لفظ تو من نحو على ظهوره منا عظيم
الثالث ان المتكلم خلاف الاصل في الاعداد اليه لا دليل له لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه
الاصل الذي هو التصديق قولان قلت قيل ان زيادة سيغذ لالة النصوص على ان محل الايمان هو
القلب لم لم يجوز ان يكون المراد بالايمان الاول في النصوص معناه الكفو فيكون المفهوم منها ان كل
الايمان الذي هو القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله
لا نزاع في ان الايمان آه يعني ان متعلق الايمان الشرعي فاعلى في هذا ما هو عليه في هذا الايمان
بالنفس الصالحة فان متعلقه هو النفس الصالحة فاعلى في هذا ما هو عليه في هذا الايمان

نفس المعنى منقولاً يدل على ذلك ان المعنى عليه السلام من متعلقه دون معناه فقال ان قول من بالصدق لا يكون
 فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه المعنوي وهو التصديق منطقاً يكون مجازاً لان المعنى المنقول عنه مجاز
 عند الناقل في كلام الشارع وهو التصديق بما جاز به المعنى يكون حقيقة عرفية والا صلح الاطلاق بحقيقة
 فيكون المراد بالايمان الواقع في الموضوع معناه الشرعي الذي يكون الكلام على خلاف الاصل قوله برعلانية
 يحتمل ان المعنى ان الاستدلال بهذه الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون فكر القائل الحديث كونه محل خبر الايمان
 الذي هو التصديق فيكون معناه بل سقطت قلبه علمت اعتقاد المجزأ الذي هو التصديق القلبي ليس اعتقاد
 الايمان فيجوز مثله ولا يكون ومنه محرم ما قيل به في ان قوله الموضوع حادثة لذلك معناه ان الموضوع حادثة
 لكون الايمان مجرد التصديق القلبي وكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالتخصص للثمة الاول للاول
 وهذا الحديث اثني قوله ولا يخفى انه انما يتم ان الاستدلال بالكرامات بان كل لغة لا يعرفون سنة
 الا الاقرار بالصدق فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم ان الايمان غير منقول في الشرع عن
 المعنوي الا انه هو التصديق بالكلام ويرد عليه في هذه المقدمه ان عدم النقل من كون الموضوع حادثة
 على انه امر قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلبي است جبراً لانه لو قرر قول الشارع فان قيل نعم ان الايمان به
 التصديق آية بانه انما اقام ان الايمان هو التصديق وفيتم النقل عن المعنى المعنوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان
 عبارة عن التصديق باللسان لان كل لغة لا يعرفون سنة الا ذلك فلا يراد بذكر المعنى قوله برعلانية ليس معتبراً
 في انه ليس بالمعتبر عند الكرامات في الايمان مجرد اللفظ حتى يفرق ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت فهو كان معناه
 او موضوعاً للمعنى سوى التصديق القلبي مصداقاً للمعنى عليه السلام اعرف واللفظ بل بالمعنى عندهم في الايمان
 هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزءاً منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي
 والمعنوي للفظ الايمان ولا شك وان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالة المعنى التصديق القلبي مصداقاً
 عليه السلام اعرف واللفظ بآية بانه ان لم يحصل التصديق القلبي فلو لم يحصل قبله اي اذا قلنا ان معنى اللفظ
 الدال معتبراً عند الكرامات انه معتبر في الوضع الشرعي والمعنوي بطل قبله الكرامة انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ
 الدال دلالة على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار ذلك الدلالة واعتداله بما اعتد به المصداق في المعنى من اعتبار
 الدلالة ان يكون ذلك اللفظ عللاً على معناه الاول فان لم يكن النقل محتجاً لا سيما لا اعتباراً بان الكرامة
 معتبراً وما يجعلون المعنى غير المصدق مؤناً وانما هذا بطل قبله ولا دخل ولا مخالفة معناه ولا هو من ان

فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق اقبل مطلقا يجب ان يكون المستفاد بذلك اللفظ
 مؤثمة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه او لا ولكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه
 لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لما في حق الاحكام آه تقرير لما سبق من ان
 لا اعتبار ما عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار بتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام
 عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذ لم يكن ذلك متحققا يكون المستفاد
 اللفظ الدال مع عدم المدلول منبذة المستفاد باللفظ الجمل او الموضوع لشيء آخر فلا يجزى عليه لاحكام
 يجزى على المستفاد بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا آه يا سيد لقوله نعم آه اسي قال الكرامية من ضمن الاحكام
 وانظر الاذعان ان يكون مؤثمة وشرعا فالتحقق للفظ الدال على الذي يمنع لفظ الايمان بآرائه الا ان تحقق
 ذلك الشخص مخلو في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار الدلالة واما قوله ومن
 اجترأ الاذعان آه فذكره سطر ادى لا دخل له في التايسيد المذكور قوله لسي ان يطلق لفظ المؤمن في اللفظ
 بقوله لسي مؤثمة انه يطلق عليه لفظ المؤمن نعمه لتحقيق مدلوله الكفر كما بعين من ظاهر العبارة والالزام ان
 يكون مدلوله نعمه مجرد الاقرار بل المراد ان يطلق عليه لفظ المؤمن نعمه لقيام دليل الايمان انما هو التصديق
 كما يطلق الغضب ان الغرض ان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها اسم الآثام والفرقة بالانضمام
 قوله في الواقع ان الاقرار آه قال في الواقع لا نزاع في انه اسي تصديق المساني لسي ما يثمة والفرق
 في انه يثبت عليه احكام الايمان فطردنا النزاع فيما بينه وبين الصدق بعينه كلامه السابق على ذلك
 قوله فالتصديق اما من هذا اللفظ او من هذا اللفظ لانهما على شأنا ما حقيقة في الاقرار قوله لا يقال
 آه هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المستبعد عدم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله ولا غير فارد
 كما لا يخفى عليهم ان يقال ان لا يلاحظ ذلك قوله في ترتيب الرقائش آه فنقد الرقائش ليست طبع الاقرار
 المعرفة اقبلية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايانا وعند القطان ليست طبع الصدق المكتب بالاعتبار قوله
 ردا على الكرامية آه يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اسي في مخالف لما انفرد
 عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتحقق له الاقرار بل في قوله لا على الله آه ليس
 المصنف ومتابعيه على توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع
 والمصنف على ايمان المصدق انما لم يتحقق له الاقرار وانا قلنا انه ليس به عليه ان لم يجعل الاقرار كمالا

فالحق السقوط اصطلاحاً كون مخالفاً للاجماع على ان قول المشايخ ايضا صحيح في انه زاد آخر على الكرامة قوله
 كما في قوله تعالى تنزل الملائكة مع فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل من غير تعيّنات كما في غير ذلك
 في جنس الملائكة بما على تقدير ان يكون المراد بالروح جبريل عليه السلام وانما اذا كان المراد خلقاً آخر اعظم من
 خلق الملائكة على ما قال القائل في تفسير قوله تعالى يوم يوفى الروح والملائكة صفاً فليس ماعن فيه قوله لان خبر
 بشرط آية قبل المزمع اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطاً بالايمان الا انه عارة عن مجموع
 التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطاً بنفسه لان خبر الشرط شرط ايضا قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام
 لاختتام الوسم وتمام القرآن وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لشكره بحسب كثره متعلقاً بالامر
 بتعدد من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجابى اذ علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق
 بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان عليها بها ايضا وكذا متعلقاً بالايمان التفصيلي سزاو بحسب تعقيد
 العلم بها فترايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجابى فانه
 تصديق واحد متعلق امر واحد وهو ما جاء به لفظه عليه السلام قوله وان نكرت بحسب ذواتها فانه لا يتصور
 الوحي امر واحد لان زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتأمل من هذا ما قل ان لشكره بهذا لا اعتباراً بمتعلق
 من الاجمال التفصيلي هو لا يزيد الزيادة وانما يزيد كمال الاجمال الا ان من علم شيئاً اجاباً لم يمتثل
 ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كمال فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة
 بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق بالاعمال كما لا يخفى
 قوله وقد يتوهم ان ما صله اى قد يتوهم ان حصل ما قيل ان الثبات والدام على الايمان زيادة عليه
 ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فانه دامت على الايمان امر زائد على الايمان
 ونه ليس بشئ لان النزاع في ان نفس الايمان بان عدايم لا تكون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام يصيد
 غير نفس التصديق وهو شرط قوله وقد يرفع بان آية اى قد يرفع النظر المذكور بان المراد بزيادة الزيادة الزيادة
 انه يزيد اعداده التي حصلت بتجدد الايمان لا تلك ان عدم التبدل لا ينافي الزيادة بهه الا ان
 بحسب بعد يرفع عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان بل يحصل الزيادة والنقصان ام لا كونه زائداً بحسب لا يند
 لا دخل له في زيادة ذاته وحقيقته ونوط قوله كما هو تذهب الخواارج آية هذا صحيح في ان الاعمال مطلقاً خرو
 من الايمان عند الخواارج والعلات وعند البحار والاعمال المفروضة خبر منه عند البحار في هو موافق لما في شرح

المقاصد حيث قال دامنا على ما راجع وهو ان يكون الايمان اسما لفضل القلب والجوارح على التقاليد اذ اقر
 بالسان تصديق بانجنان على ما لا يمكن ان يفتي بجعل تارك اصل خارجا عن الايمان اخلاقي لا كقولنا لا يفتي
 الخواارج او غير داخل فيه هو منزلة بين المنزلتين الى نيب المعقولة الا انهم اختلفوا في انهم على انهم
 فصل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهيثم عبد الجبار واتباعه الخواارج فصل الطاعات واجبة كانت او
 مندوبة استهت كلامه كونه مخالفا لما في شرح المواضع حيث قال قال قوم انه على الجوارح فذهب الخواارج الى
 وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبالي وابنه واكثر البصريه الى انه الطاعات المفروضة فبديل
 على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط وانه علم بحقيقة الحال فقله ذهب الجباليين جابر بن عبد الله بن جهم بن
 من باب التخليع كقوله لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء آية يعني انه اذا كان لا عمل خير
 من حقيقة الايمان فيكون قبول الزيادة امر اطلاقا بل بحث لان انتفاء الجوارح يلزم انتفاء العمل فلا تربية
 على اجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق سادسة فيكون نقصا فلو قلت ان الوافق مانع او حاصل جواب ان العمل
 ليست مما جعله الشارع خوفا من الايمان حتى يبقوا بانتقائهم ما يفتي خروجه ان وجدت فالم يوجد الاعمال
 فالايان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت واحدة في الايمان فزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال قوله
 انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل المفراغ من غير استبعاد
 الاعمال وعبد الجبار قوله او واجب لذلك او واجب شاملا لجميع الواجبات من الاعمال والترك وهذا مستبعد
 الجباليين قوله فان المكلف بالشيء آهي فان تخلف الشيء بحجب نفسه يقتضيه ان يكون نفس ذلك العمل متعلق
 به القدرة المحاذية كالضرب بالشيء المصدر بخلاف المكلف بالشيء بحجب التحصيل فانه يقتضيه ان يكون تحصيله متعلق
 به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدرة له سواء كان نفسه مقدرا او لا وقد يكون الشيء متعلقا
 ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدور كالتمتع بالشيء والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان طمان ليس
 يكون المأمور به اختياريا او مقدرا ان يكون مجموعا في نفسه من مقوله افضل على بسبق الى بعض الامور على ان يمكن المكلف
 من تحصيله ومتعلق به قدره سواء كان هو نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام بالقعود او من الكيفيات كالعلم وانظر
 او الانفعالات كالتمتع بالشيء وغير ذلك اذا نظرت كثير من الواجبات وجدة بهذه المثابة فان اصوله اسم للشيء المستبعد
 التي يكون القيام بالقعود والانفعال والحروف من اجزائها ولا يمكن العبد من كسرها واخراجها من غير الايمان
 المثاب عليه استمر الا نفس تلك الهيئة واذا املت فزاس الطاعات واساس العبادات اسما الايمان بالصدق من

هذا الفصل في تفسير التصديق المعبر عنه بالاعتقادية كبريد بن جابر واشتق من استحقاق المعاني المتكدة
ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة كيف دون الفعل ومعنى يكون الايمان من الافعال الاختيارية كتحصيل ما يختار
المصدق كسب كالم والقيام والاشتن على معرفته قوله واما جعل التكليف بالايمان فيجوز انما الجواب عن الاشكال المذكور
او رده الشارح من ان المأمورية لابد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الاكبر من ان
التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتبع تخلفه عنه فالتحفظ الشرعي وان تخلف
في النظر ليس سبب لانه يجب صرفه باننا دل الى السبب لان القدرة بالسبب لا تعليل الابداه بحيثية وهذا ممكن
الذي هو اذ باق الروح وهو غير متقدور له فانه امر له لمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول عن
ما قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجابوا وقوله تعالى امنوا باسمه قوله والحق ان النظر في ما يتبعه جواب الشارح باذكرة
الامام الرازي اي الحق ان العلم النظري وهو التحصيل بعد ترتيب المقدمات كالايان مقدور بحسب التحصيل
كم يمكن لنفسه مقدور لذلك قد يتقيد بغير ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر
انك ان يتقيد بما تهاض في ذلك النظري فيكون النظري مقدور للبشر فلان التكليف به بخلاف الشرع فانه لا يمكن
ان يتقيد بغيره اذا الموجب الحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يكن بعد تصورهما ان يتقيد
السلب مينا قوله فمقتضى اي حين اذا كان المراد بكونه مقدوراً انه مقدور بحسب تحصيله يكون حال الكلام
الساخرين هو قوله ان نسب باختيارك الصدق الى الجواز الجواز التصديق بهذا العلم باليقينة الذي حصل اليك
مباشرة الاسباب المعرفة باليقينية اعم من ان يكون حاصلها بالاختيار او لا فالتصديق عنه نوع من المعرفة باليقينية
لانه المعرفة باليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة آه اولاً واسطة بين التصديق والتصديق فاذا لم يكن حجة
في التصديق تكون داخلية في التصديق قوله طلب التصديق الايمان اي ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله
ان التصديق ان نسب باختيارك ان تفسير الصدق المستثنى بالايمان هو عنه نوع من التصديق المنطقي للقيام
للتصور التام للمعرفة باليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال قوله ليس لاختيارك عند الشارح فان الاختيار عنه ان التصديق
الايمان واللغوي المنطقي احد هو المعنى الذي يعبر عنه بالاعتقادية كبريد بن جابر والافعال الاختيارية وان حصول التصديق
بدون الايمان المذكور هو امر اختيارى لم يعلم ان كان اذنا بالنسبة فتصدق والافعال الاختيارية هو كل ما هو اختيارى
قوله يلزم الاتحاد المطرد هو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله قال صاحبان ان
الاسلام هو المنفرد والاعتقاد مطلقاً سواء كان الجواب عن الجواب بخلاف التصديق فانه لا اعتقاد عقلي فلو كان مراد

الحکم فلا یستفهم الاتحاد المط قال الامام الخوالی فی الاحیاء الاسلام عبارة عن تسلیم والاستسلام بالادعایان
والانقیاد وترك التبر والاباء والخذل والمقصدین محل خاص هو القلب واللسان ترجمانه وانما تسلیم فایده عام
القلب واللسان الجارج فان کل قصد ین بالقلب هو تسلیم وترك الاباء والجور وکذا لا عراف باللسان
کذا کما انما انقیاد یا جارج قوله ای لم یجد فی قرینه لوط آدمی بان کلمه غیر نسبت مقبوله لا
استثنیة لبعثت المؤمنین الابل بیت من المسلمین فقد استثنی من المؤمنین فوجب ان یجوز الایمان الاسلام قوله
وانما ظننا ان ای انما ظننا ان التقدير کذا کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا
التقدير فاما وجوب ادبنا غیرت من المسلمین مثلاً او کان استثنیة منه هاتان کلمات التقدير فاما وجوب ادبنا غیرت
من المسلمین مثلاً لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا
فاما وجوب ادبنا من المؤمنین الایمان المسلمین مثلاً لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا
من جنس المؤمنین البیت لیس من جنس المسلمین فکلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا
خاصاً وقوله لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا
لازم التعلیل مشعر لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا
الایمان لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا
استثنیة اثبات التقدير المذكور وانما قال لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا
وزائد کما ذهب الیه الاخصس والکوفون فافهم یجوز ان یأخذ من فی الاثبات نحو قوله فاعلم ان بعضنا من الصالحین
ای ما یصباح بهم فاقول انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال
والطلاق انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال
ان کان المراد من راسم معنیة اکثر من عشرین فمن تبیینة لان اکثر من بعضنا لان کان المراد منها
جنس المؤمنین منی بسبب معنیة الطلاق الجور علی العشرة بن وغیره وهما کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا
الایمان لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا لیس فی کلمه کذا
علیه لا عراف من الآتی بان یقال ان الطاهر ان قوله من المسلمین صله لقوله فاما وجوب ادبنا غیرت الای
فاحسن الآتی فاما وجوب ادبنا من المسلمین غیرت طوکان اسم اراض لما صح لان انما قال فاما وجوب ادبنا غیرت
على ما یزال علیه قوله فاما وجوب ادبنا من المؤمنین فاما وجوب ادبنا من المؤمنین فاما وجوب ادبنا من المؤمنین

او الاخص اعني المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون
الحكم باخراج واحد من واحد على جنس واحد قوله واخرج من عليه بان الاستثناء انما هو بان
بذرة الآية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيده لان لفظ الاتحاد ووجه الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد
استثناء الاخص من العام كما في قوله اخرجت فلان ترك الاخص انما هو في جميع الاحكام الاخص من العلماء
قوله سيدل بقوله آماي قد سيدل على اتحادها بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ويناظم يقبل منه فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان لا يجمع منقاد على ان الايمان مقبول من طلبة قوله وورد عليه
ليس انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام ان يكون الصلوة والصوم والزكاة وغيره
ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر المراد بالتأخير بحسب الصدق فانما هو من يتبع ما لا يصدق عليه
الاسلام فلو لم يقبل منه فيجوز ان يكون الاسلام اعم من الايمان فيكون الايمان حقيقة اصدق عليه السلام
كونه اخص منه فلا مثبت للاتحاد بذلك اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد سمي فانك لا تكلم بسبب طلب
العلم بغيره لان مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو باه والاسلام من العلم الشرعي بالحق
غير العلم بالباطل لزم اخص فانك اذا قلت غير المحيد ان مذموم لا يتلزم ان يكون الانسان مذموما بقوله
فيما ارسل ارفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من واموا وولياهم بيان لما اخرج فيلزم ان يكون المراد
والنائب من جملة الاخبار بذلك ظاهر لفظا ودواعي اللفظ ان المراد بالاخبار بالارسل فالحق فيما ارسل من
ارادته لولا انه لم يقل ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاشتمالها له فان الامر بالشيء
يقضي الاخبار عن جوبه انسي عن السني يتقضي الاخبار عن تحريره قوله واذا استلزم التصديق آماي تصديرا
بالوحيية تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه جالا لا واما تفصيلا فبعد ان ثبت كونها احكاما فلا يرد عليه ان
الكفار كانوا يصدقون ما يصدقون انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكاما
عنهم قوله فينبغي تأخير طراعي اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان الاسلام
يعاير المذموم فلو لم يرد والاتحاد بحسب المفهوم بل بالاتحاد ولفظي التأخير بحسب الصدق قوله الا ان يقال آما
حاصله انما يستلزم ان لا يصدق في حق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام هو المستلزم
حقن مذموم في نفس الامر لان لا يصدق لانه لا يصدق قطعية قوله ذلك ليجب ان يقال يدل قولنا استلزامنا
بان يقال قل لم توعدوا لكن قولوا استلزاما لاولية ان في جواب الشارح صرف لفظ استلزامنا

المحقق في الحق النعوى المحاذي بخلاف هذا الجواب فاجبت عن مسأله الشرعي في ادراكه على غير الوجه
 يدل على الحق من قوله انما يتبدل ما سلبا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول
 انما هو ايضا لا يتم صحة اقامته انما مقام اسما فلا يسهل لامرهم بان يقولوا انما لا يتم كافتها عليهم شيك على
 ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب اننا بل لناسب حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا وكن قلتم اننا قولكم
 في المقدمة اي في مقدمه الدليل على قوله لان الاسلام هو بالانقياد وخفضه كما ان الاول على قوله ان
 قالت الاعراب آه معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام وتخير المعارضة الاولى وان لم يكن
 على الاتحاد ولكن عند ما يتبين وهو قوله تعالى قالت الاعراب انما الآتية حيث نفى الايمان وانتم الاسلام فلو
 الثانية وان لم يكن وان على ان الاسلام هو بالانقياد وكن عند ما يتبين وهو قوله عليه السلام ان شهدتم
 حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يريد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل على اتمام
 الدليل على المقدمة المذكور فانظر ان ما منع تكلم المقدمة يعني لان الاسلام هو بالانقياد وانما لا يتبين
 عليه السلام آه قوله وقد يقال في هذا الشرط انه اي هذا الجواب لا يتبين انما لا يتبين انما لا يتبين
 اتى به خبر من الاسلام هو اعادة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام كان منك عن التصديق
 لا انما يتحقق الشرط في ان الشرط فلا يرد على ان على ذهب المشايخ القائلين بعدم انعكاس احد وجهي الآخر
 نعم لو لم يشترط الموطاة في الشهادة كما هو مذنب الكراميه يفتي الاسلام عن التصديق فكيف يمكن ذلك على
 قوله وليس ينبغي ان يقال ليس ينبغي لان مراد المشايخ عدم انعكاس كل منها عن الآخر بل مراد ان لا يتبين
 حقيقة المدعى بان مرادهم ان كل من سلم وكل مسلم موافق على تعدد شرط الموطاة في ما ثبت في الاسلام
 الايمان والاسلام لان لا يتبين لان التصديق لا يتبين الا على ان يمكن ان يقال ان الشرع انما هو في حق
 الاسلام بدون الايمان انما هو في الاسلام بدون ما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان
 غرضه لا وجه الكلام في انما الترجمة محمول على من لا وجه له في حيز الكلام السابق الذي هو الترجمة على قوله
 وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام هو في وجه التصديق لا انه تنبيه قول للموطاة ان يقول
 ذلك يتبين حقيقة التصديق في الترجمة هو من الاسلام على ما يتبين من قول السابق في قوله انما لا يتبين
 الا وهو لا وجه له في حيزه وجوده فلا يكون على لا وجه له في الكلام السابق قوله من الاجماع اجماع الاثرين
 عليه لا يفتي من صحابه انما قلنا ذلك لاننا قلنا في هذا المذهب المذهب من الصحابة وانما لا يتبين

ذلك القيد مذکور الشرائع لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شأه ودعواه ولا شائعه
 بدون ان يكون الحادق موافقا لدعوى قوله وقدم في صفة الكتاب شارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل من ان
 الكتاب لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بشئ على يد الكاذب بحكم العادة فلا يفتن بالفرصات المختصة قوله
 على انه امر او نهي آية امي مروني بامر ونهي غير مختصين على نفسه حيث كانا قبلينها الى حوا ايضا فلا يراد بان
 النبي عليه السلام على عرف في هذه الكتاب انسان بعينه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
 النبوة يجوز ان يقتصر على نفسه ولا يكون بالتبليغ قوله لم لا يكفي حوا آية قبل في دفع هذا المنع ان الحجة ليست دار التكليف
 الا لله تعالى ودار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امية وفيه انه لا منتهى للتكليف الا الامر والنهي وقد
 تحققنا في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب لمنعه ايضا فتكون التكليف لمبشيتة اليها قوله في ما
 في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة تامل لانه قد امر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى ان قد فيه
 في التابوت على ما يدل عليه صفة هو قوله اذا وحينا الى امك ما يوحى كذلك مرام عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهر
 اليك بخرج النحلة على ما يدل عليه قبله هو قوله تعالى فناديها امي جبريل ان لا تخرنه قد جعل بك تحك سيراوكن
 ودفعه بان المردان الامر من الله بلا واسطة النبي بالكلام المنظم في الحقيقة يستلزم الوحى المستلزم للنبوة كما في
 حوا آدم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الالة فان هذا وحى ظاهر مختص بالنبي عليه السلام
 لم يثبت لغيره وتحتوي الامر بهذه المبشيتة في حقا غير معلوم اما في حوا موسى فلا يجوز ان يكون بالالهام او التام
 فان الاله يخلق في الالة على القاء المعنى في الروح في الحقيقة وعلى سماع الكلام في المنام ايضا فلا يكون
 بالكلام المسموع في الحقيقة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان بنى في زمرة لانه كان في زمرة بنى واما في حوا
 عيسى عليه السلام فلا يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان تعالى عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
 امي فناديها من اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبيل بعينه لان الله تعالى
 قوله والحي ان الامر بلا واسطة آية امي الى حي ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير
 لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفة من ذوا الالاب لتبليغ الاحكام امرهم
 كذلك لان حوار مشاركة في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لا دم فقط على ما يدل عليه قوله وقلنا
 يا آدم اسكن الالة وبهذا المنع ما اورد في الالبعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير رسال اليه لانه
 لم يكن الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله لا تقربا الالة والما لكم رسول الله فلا يحتاجون

الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحده اذ قال حواشي السنن من تغليب النجاشي على عائش على ما يدل عليه قوله تعالى اكن انت وزوجك الجنة قوله مني الاستدلال الاول هو قوله اما بنو محمد عليه السلام الى قوله وقد تبدل ارباب البصائر على المنار المعجزة على التعيين هو كلام الله الذي اشار بقوله احدها وعلى سبيل الاجال هو سائر معجزة التي اشار اليه بقوله وثانيها نقل عنه آه ومنى الاستدلال الثاني هو قد تبدل احدها ما اتوا من قوله ومنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيها انه ادعى ذلك لاهل العظم آه قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام آه يعني ما يورد من ان روى ان عيسى عليه السلام يرفع البخرية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول البخرية واجب في شرعنا يدل على نسخ شرعية محمد عليه السلام وانتهاء بنوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهائه حكم وجوب قبول البخرية اي في نزول عيسى فان انتهائه يكون من شرعية نبينا فلا نسخ قوله على انه آه اي على انما نقول يجوز ان يكون رفع البخرية من قبيل انتهاء الحكم لانتهائه علمته فان لم يقبل البخرية الا جليح اليه من جهة اعطاهما عاكر الاسلام لم يحصل لهم سطة اجماعا مع الكفار وعنده نزول عيسى تقرب القياصة وكثرة الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عاكر الاسلام البخرية الكفار قوله كما في سقوط نصيب مؤلفه القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوما قد اسلموا وعتيقهم ضئيفة فيه فبالف ظلمهم بجهلاء انفسهم تيرت باعطائهم ومطاعهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل ان شراف تياقون على ان يسلموا وكان عليه السلام يطمع من خمس الخمس او صحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب لمؤلف في زمان النبي عليه السلام لشكيرة سواد الاسلام فلما اغرأ الله تعالى وكثر اهل سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي الله عنه فمذا على ما في شرح السائدات ولا يشترط نسخ زمانه على ما قال بعض المتأخرين كما في النهاية وانما في مؤلفه القلوب لانه قد اختلف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة ما لم يقل فهو نورني ابا لمن يدرك جقائق المعلومات كما يذكر بالنور المحس البصائر ويعبر كما له وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الجبب والمعهودة واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحسن سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه تبدل لمجهول ثم الفات عليه في نقطة حدوده ومراقبة بذكره على اسادة اطقن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشهرت خطية بانه كان سهو ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلة لعدم الاتهام بانه الحديث هناك وان في الاعتبار لغوات اصل الضبط بالنسيان او لعدم الاتهام واما العدم في الاستقامة في الدين وميتير كما ان بان يكون المراد من جزم عن مخورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصير على صغيرة فلا يقبل رواية الفاسق لغوات

اصل العداوة والامتنان في زماننا وهو الذي لم يعرف نقسه وعداوة لقصود عدالة واما الاسلام فهو
 بتول الدين الحق والتصديق باجابه محمد ولا يقتضي بظاهرة وهو نشوء على طريق المسلمين ثبوت الاحكام تبعية الابوين
 بل معتبر كما له ايضا وهو البيان اجالا بان يصيب الله تعالى كما هو على سبيل الاجال ان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل
 روايته الكافرة المبستدع وان كان على خلافها بطا عا دلا في دية لانه معتد الكذب بالتعصب في الدين اما عدم الطعن
 ان لا يكون الراوي مجرد حاشي رواية فلا يقبل رواية الطعن بان من الراوي بان على خلاف بعد الرواية
 فيكون مجرد حاشي رواية فلا يقبل رواية الطعن بان من الصحابي فيكون مجرد حاشي رواية لان كان من جهة
 الحديث فان كان مجالا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او شكرا او مجرد لا يكون مجرد حاشي رواية لان كان من جهة
 جمع خبر عاتقا فاد الطاعن على كل من جهة لانه اصل العداوة والتعصب يكون مجرد حاشي رواية ولا فلا تفصيل جميع
 ما ذكرنا في كتب الاصول قوله اذا جازاه يعني لو جاز كذب السنية في الاحكام التبليغية جواز او قويا بطلان الالبسة
 على صدقه فيا تاتي بين المستلزام ان الالبسة على صدقه وادلة عادية قطعية انما قدنا ايجازنا بوقوعي لان الجواز
 اعطى فلان في الالبسة العداوة لانا نعلم بالضرورة ان جيل عدم تعقب في سابع جواز في نفسه قوله هكذا في السنية
 اسي هكذا فيجوز صدق الكذب عنه في الاحكام التبليغية سواء عند الاستاد وجوه المحققين لاستدراكه بطلان
 دلالة البجزة على صدقه في جميع ما تاتي به مطلقا وقال المتأخر اسي قال لكنا ابا قلنا في انه يجوز صدر الكذب عنه
 في الاحكام التبليغية سواء لان دلالة البجزة في الاحكام التي تعد ومصدق الله اما يصدر بلا عمد ومصدق فلا يخل
 تحت التصديق بالبجزة فلان في جواز الكذب سواء دلالة البجزة هذا والمصدق عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في
 الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعني ما سوى الكذب في التبليغ اسي في الاحكام التبليغية كذا كان او غير ذلك
 كسائر الذنوب والاكاذيب عليه اسي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على ان يتبع صدور الكذب عنهم لانه لا يجوز
 منفردة الكلام انه يتبع صدور الكذب عنهم فلا يكون الدليل مطابقا لمقصود قوله اذ اول الاوقات بالتبعية فيكون
 نقله الموافقين بل عدما وكثرة النحاضين قوله فيه بحث آه هذا وارد على وجهي لرد وليس صالحا بقوله ايضا فتوزر
 بدعوة آه كما توهم حاصله انه يجوز ان يكون من الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما
 اعلم الله تعالى موسى بارون ففجأة بقوله لا تخافا نبي محكما قوله اسي بطريق صرف السنية الى غيرهم النبي ان المراد بصبر
 الظاهر هو الفرد الخاص هو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم حواجلا لانه كونهما
 اسي جعل لادها لشركا بدليل قوله تعالى عاليترون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الكل على ترك اثم

المتصرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينها قوله وفيه توجيه آخر اهـ في عبارة الشارح توجيه آخر ان المراد
 بصرف الظاهر بعد ترك الاستدلال العام على هذا الخاص بقضية المقابلة قوله وفيه ما فيه اهـ فيه من التكلف فيه
 دعوى كون اولاد آدم عليه اسلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسبوقة ومجرد الاحتمال
 لا يكفي في الاستدلال قوله وقد يوجه اهـ قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه السلام فضل اولاد
 آدم عليه السلام لا شك ان في اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فبقل ان نوع كل شجرة عبادته مع طول عمره
 وقيل ابراهيم لزيادة توكده واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله وبخيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفته افضل من غيره
 افضل فتكون بنيان آدم ايضا وهو الظاهر قوله والاولاد ان يستدل بقوله انما اكرم الاولين آه واما قوله عليه السلام
 لا تخفوني على اخي موسى ما ينبغي لاحد ان يقول انما خير من يونس من متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقعه
 قبل علمه بكونه افضل من غيره في اصل معنى النبوة على ما يشير اليه بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله قوله
 اذا الاصل في الاستشراء اهـ في الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان استثناء الخارج ولا يتصور الاخراج بدون الدخول
 واما المنقطع فليس يستثنى بطريق المجاز فليس قياسه حقيقة وانما جملته مما نظر الى اللفظ قوله وقد يجاب عنه بان
 امر الالهي آه وقد يجاب عن الاقتران المذكور بقوله فان قيل ليس قد كثر آه بان ابن ايضا مامون
 مع الملائكة الا انه يستغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الالهي سائرهم امر الالهي فاما اذا علم ان الكابر
 مامون بالمثل علم ان الاصل غير ايضا مامون فبالعوض في نسخة ارجع الى القبلتين قوله كان قال سبحانه مامون
 الالهي فيه فمال قوله فحينئذ يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب عنه
 بنقل هذا الجواب يكون الامر بالسجود جماعة من الملائكة كان ليس في اخلاصهم وعبر عنهم بالملائكة تحليلا لاكثر
 على الاقل من الاشراف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة كونه داخلهم لكن التسمية ملكا مجازا باعتبار التقلب
 بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى التسمية ملكا على من قبل التقلب لان محصله ان الامر للفرقتين الا انه يستغنى
 بذكر احد جامع الآخر قوله الى كل متحد من حيث انه اهـ من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تتفاوت
 مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت انظم فان القرآن في اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه في اعلى مراتب العظمة
 والبلاغة وان حل على ان كلنا كلام الله لنفسه بمعنى الوحدة فانه جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعد
 ولا تفاوت في نفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا اكثر فيه بوجه من الوجوه وانما
 تعدد ذاتها وتفاوت مراتبها من حيث انظم اعم من حيث الوجود واللفظ لان حيث الوجود بمعنى محل

التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام المطلق المتعدد وبالذات وقد يطلق على المنفرد الواحد من جميع اجزاء
 فان اريد به في قوله كلما كلام الله المطلق فمفني قوله كلما كلام الله فلو كان قوله وهو واحد محتاج الى البيان فهو ان غير
 راجع الى الكل المراد بالوحدة في صفة كونه كلام الله فالحسن ان جميع الكتب متحد من حيث ان كلام الله
 من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد انظم وتفاوت خصوصياتها فان
 اقران على المراتب اقصى الدرجات كما ان نظم في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى
 في قوله كلما كلام الله المطلق فمفني قوله كلما كلام الله فلو كان على كلام الله المطلق انما هو ذاته تعالى ومن
 قوله وهو واحد يلاحظ ان كلام الله لا يزل واحد شخص لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم
 المقررة اسمى في الكلام اللفظي الدال عليه قوله عطف التفاديت على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى
 الكلام اللفظي ويكون معنى الكل احدى من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاديت على التعدد في قوله وانما
 التعدد في اعظم المقررة قياسا من عطف التفسير على ما ينبغي ان كما يكون المقصود بالبيان هو احوط والمفسر يكون
 السطوف عليه مستقرا ولا يكون فيه كثر فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وجميع بعضها على بعض
 اذ انما ما ناهي عنه دون بيان تعدد الان في كل على ذلك تقديره غير محتاج الى البيان فذكر كما يستقرا في
 ليس فيه كثر فائدة ولذلك ترك الحاشي هذا التعدد في بيان كمال التوجيه وقال ان تفاوت من حيث
 خصوصيات آه ولم يقل ان تعدد وتفاوت من حيث تعدد انظم وتفاوت خصوصياتها وانما لم يجعل عطف التفسير
 ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول الى السب بقوله اي التوجيه الاول السب بقوله كما
 ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
 وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياتها يكون من فضل كذلك جميع الكتب كلام
 لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل من تلك الحاشية الا باعتبار خصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك وانما قال
 السب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال سواء كما ان القرآن دليل على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
 وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدل عليه يكون لبعض السواد فضل كذلك جميع الكتب
 على كلام واحد لا تفاوت منه اصلا ثم باعتبار خصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال على كون بعض الكتب
 افضل من بعض كونه خلاف الظاهر قوله فبهم من العلم ان ذلك من الحق افسه بان ثابت بالضرورة
 بالجميع فكيف يمكن العلم من السواد الى العلم ايضا مشهور قوله واثبت بطريق آه فيكون السب من السواد

الى ابي ايضا مستند البس مخافا لما ذكره الشارح فباعده من قوله ومن السداد الى النجبة او الى العرش او الى
غير ذلك احاطا لان ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من النجبة او الى العرش او الى طرف العالم
لا الى اطلاق الصلي حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد آية هي قد يجاب عن الاستدلال بالآية بان السناد المراد
بالرؤيا في المنام كمن لا ينظم ان الآية نازلة في شأن المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة منها رؤية نورية الكفار
عزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام نورية الكفار قبل قومه و الآية نازلة في شأنه قوله وقيل هي في
الجواب على الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا في المنام كمن المراد بالرؤيا ما يمشي على كفة نازلة قبل قوله فيها على
حال الله تعالى لقد صدق الله سمعنا للرؤيا ما يحجج فيه من المسجود المحرم الآية قوله وقيل آية هي الجواب على الآية سلمنا
ان المراد بالرؤيا للرؤيا في المنام ان الآية نازلة في شأن المعراج كمن تسمية رؤيا على طريق التشاكك تقول
المكذبة بين فلفهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تنكها واستمر بهم كلفه قوله تعالى ان
فان المستر كمن كانوا يسمون ما يسمونه مستركا وسماه الله تعالى مستركا ايضا بطريق التشاكك تقولهم تنكها بهم مستركا
قوله ولما دلى ان يجاب آية انما كان اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فيه شبهة محمد بن عبد المعراج عن مشاهدة
والا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين
فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم بل كمن القول بتبعه ما
من غير نص بل عليه لا يخفى عن اشكال قوله فينه نظروا في ستة بعض الارباب ما لم يجعل السحر واطلا لانه
ليس من امور ديني بل من امور الدنيا واما ظاهر عن اسلم واما فخره واما
اما ان لا يكون مفردا بل كمال المعرفان في المعجزة ويكون روح اما مقرون بحجة البينة فهو المعجزة او لا يخرج
ايضا ما ان يكون ظاهرا من النبي قبل رجوعه فوالله ما من الا فوالله لكرامة واثاني اعمى واطاهر على ان
اما ان يكون موافقا لعدواه فهو الاستدراج والافعال البانية قوله فيه بحث لان الخوارق اربعة صفة آية
فانهم ان لم يدعي ليس الاطوار امر خارج عن بعض الصانعين مطلقا بل لم يدعي ظهور امر خارج عن بعض الصانعين
سوى الا بنية وان الخوارق البار بجمعية ليست محل النزاع فان المستتر ايضا فاعلمون بها وادان كانت الخوارق
الار بجمعية محل النزاع ايضا يكون النزاع بينا فلفها في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة او اما
بالا يخفى فساد ذلك قوله على ان كرامة هي بحث على قوله بن ابي الحكم بن كثر حاصله انه لم يذكر كرامة الا في قوله اني
ذلك فقلنا يجوز ان يكون مرسلان فلهذا هو من معجزة قوله عيسى بن مينا بآية الاستدراج آية اعلم ان من مسند

بعض الفراق تقدير حبست بينكما اي مكان فزادنا وحبست بين خروجه وداخله اي زمان فزادنا وهو لا يضاف
الى المفرد فلما قصدنا إضافة الى الجملة اشبعنا الفتح قوله ت الالف ليكون ليعا على عدم امتقانه لفظا الى هنا
انما تولى الوقت اوزيدت ما الكافة في آخرها لاننا تكلفنا ليعقبة عن الامتناع قوله وهو من الظروف الزمانية
فانه اذا زيدت في آخر الالف او كفت بما و اضيف الى الجملة لا يكون الا الزمان وان كان عندنا إضافة
المفرد مستقلا في الزمان المكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من طرف المكان الى الجملة الا حيث واما كوننا لا يضاف
الى الجملة الاسمية فادفع في السباب لكن قال الشرح الرضي يدخلان الماضى والمستقبل ايضا وقال
ياك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيها معنى المجازاة اي في بناء وبنائها في الشرط
كما في اذ واذ و هو تعلق امر آخر قوله فان تجرد عن كلفى المفاجاة اي ان تجرد جوابه عن كلفى المفاجاة وها اذ
اذا كما في قول لا سمى فبينهم زرقه انا ما هو الحال في بناء اذ لا مانع منه على العمل حينئذ فنه قولنا فبينهم
زرقه آه انا ما بين اوقات زرقه ان لم يكن مجردا عن كلفى المفاجاة فالحال في بناء وبنائها في المفاجاة كما
في نيك الكلتين كلفى المفاجاة وليس الحال هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ اليه واني صله فنه
لا يتقدم على المضاف لاننا لم نبيد كلمة واحدة لبعض خبرنا مقدم من وجه مخرج من وجه آخر فذلك لم يفسد لهما
في السن فنه قوله بيا رجل ليوت بقرة اذا التفت البقرة فاجاز ان القطات ببقرة بين اوقات رجل ليوت
كذلك حقيقة في شرح الباب واصل هذا معنى على تحسبه يد اذ واذ عن بعضه في نظرية و الا فلا يخلو بان يكون
طرفة في مكان كما هو يجب المبرر فيكون العالي فيها هو الجواب كلفى العالي في اذ واذ لان اذ واذ
ان حينئذ خبر مضاف اليه حتى ينتفع علمه فان طرف مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او طرفة فان
كما هو ذهب المتوابع وهو فاسد لانه لا يكون الفعل و احد طرفة الزمان الا حسن ما قال الشرح الرضي
في ان جوابا للمحل عند دخول ذ واذ في جوابها ان اذ واذ كانا طرفة مكان غير مضافين فالحال هو
الجواب لعدم المانع فكان التيمم اذ منصوبين في محل على انها طرفة مكان له وبنائها على ان طرف زمان تقدير
بنائها قائم اذ هي بذراي بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان اي مكان قيامه وان كان في مكان
فما مضى فان مخرجان عن النظرية مبتدآن خبرها بنائها وبنائها فالتقدير وقت روية زبيدة اكان بين اوقات
قيامه قوله وهو مستقبل منه لانه متدين آه حتى يلا ولى الرسالة لا يظهر على وجهه فارق عادة قوله فنه في الكسرة
وهو اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون اكرامه معجزة النبوة لان المعجزة باخوذة في معنوهما ان يكون مسروحا

بالدهوى ولا دهوى في الكرامة وحاصل الدعاء ان عبد الله بن عباس لا يستغفروا له في الدنيا ولا في الآخرة
 بسبب الحقيقة فلا اشكال قوله وشمل هذا السوق آه هذا دفع ما يقال ان المنطق الحديث نفى افضلية احد على بل
 لا نفى المساواة فلا مثبت افضلية وحاصل الدعاء ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لا ثبات الافضلية ان
 كان المنطق لا يعني ذلك فافك اذا قلت لا رجل افضل من زيد نعيم منه اثبات افضلية زيد قطعاً قوله
 يد عليه انه ان اريد بعد موت يعني اذا اريد البعدية الخاتمة فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام
 لم ينفى التفصيل صريحاً على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان بعثته لا ينفى
 بعيد منطوقه تفصيله على النبي عليه السلام فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء
 بعد موت النبي او بعد بعثته لا ينفى التفصيل صريحاً على سائر الامم وفائدة التقييد بعينه صريحاً ومنطوقه فلا حاجة
 الى البيان قوله وكذا اوريس المنصور الالياس ه وانما اتقى الشارح بذكر صيغة لان صابغة وزوالها الى الارض
 واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف التثنية اباية قوله
 اي اكثر اهل السنة واباحته آه انما سلف باكثر اهل السنة لاني في قول شارح فيما بعد كان السلف كانوا
 من قضي في تفصيل عثمان قوله امره اعلم الا بالاجابة من الله تعالى وليس اختصاص بكثير سباب الثواب وجبا
 لزيادة قطعاً لان الثواب تفصيل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله اما كثرة الفضل فما اعلم
 به الخالف لما قال الا انه قد يرد بالتفصيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجوده في
 الاخر واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلاً وذلك ايضا غير مقطوع به فاما من فضيلة عين اختصاصها
 بواحد منهم او بغير مشاركة غيره وتقدر عدم المشاركة فتدرك بان اختصاص لاخر فضيلة اخرى كقول
 التبرج كثرة الفضائل لا محال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة غرضها في نفسها
 او لزيادة كيتها فلا جزم بالفضيلة بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابي بكر رضي الله عنه خطب آه يعني ان
 ذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم فلم يخالف لما هو المشهور ان ابي بكر
 رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت صبح قوله سقفة بني سامة
 في اصحاب السقفة خاصة ومنه سقفة بني سامة قوله يشبهه حتى كالعقاص من قلة عثمان رضي الله عنه متعلق بقوله
 بمنه يعني ان مساوية واخراجه بمواضعه يشبهه حتى كالعقاص من قلة عثمان رضي الله عنه وطفن ان تاجرهم
 مع عظيم خباثتهم يوجب لافوا بالائنة وتعرض لدماء النفسك طفن على من الله عدوان تسليم قلة عثمان مع كثرة

عنا نرم واخلط علم بالعكر نودي الى اضطرار امر الامة لا يكون محبوبا بديتها فرائى العاخر محبوبا
 حقا قوله ويحل ان يراوه اى يحل ان يراوه بخلافه الواقعة في الحديث الخلقه على اولاد ودهوان لا يجمعها
 فتورارة سوا كانت كالمه لا يشوبها شئ من الخالفة او لا فيمن جواب الشارح والحشى فرق فاذكره انما
 الحشى هذا المعنى ليس منفايا لما ذكره الشارح وهم هذا الجواب او من جواب الشارح لانه ليس على بجملة عثمان
 رضى الله عنه فانما خالف سمائل ابني فكيف يصح ان الخلافة اتى لا يشوبها شئ من الخالفة فليس من هذا
 حصر خلافة الامة في اثنين لا يقتضيه ان يكون بعد ملكا وبارقة خلافة غير كالمه قوله فان جواب المعصية
 آه فيه بحث لانه يظهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان جد الامام لا على وجوب نصبه قوله هذه الامة آه قوله
 عليه السلام قوله ولان الامة قد جعلوا آه ولان كثير من الراجبات مطلقان قاعدة المحسن متعلق بقوله لا على الله
 اصلا وقوله والحسن والنجس العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام آه اى المراد
 بالامام في الحديث هو المعنى عليه السلام كما في قوله تعالى الى جاعلك للناس ايمانا اى بياضا المعنى من حيث هو
 في زمامه فمقتضى جالبية فلا اشكال قوله والمعصية من الله اى ما كان عصيان الله كالمه باطل لانه من الله
 والامة لا يجمع على الصلابة قوله عليه السلام لا يخرج الحق على الصلابة قوله وقد يجب باننا نعلم المعصية باطل
 تحصيل الحديث بان المراد من بات ولم يترك فيه نصب الامام معجزا واضطرار به ليل ان الضرورات تبيح المحظورات
 وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة المعصية على ما ذكره
 يعني ان المعصية على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب وعدم خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير
 المعصوم مذنب فكيف لا يكون طالما دانت قلوبهم ان هذا الاعتراض مما لا مرد له لان اعظم على فرة يجب
 احسن من المعصية لان المعصية المحقة للبعد له مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا بان
 ان يكون طالما اللهم لان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون اعظم احسن من المعصية بناء على شهر من ان
 اعظم وضع منى غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة المعصية آه يعني التعريف الذي ذكره الشارح منها ان
 بالغاية والالتفات الحقيقي على ما ذكره في شرح القاصد فهو انها ملكة اجتناب العاصي ان يكون منها وسيم
 ان من ليس بملك الملكة انما يكون عاصيا بالفعل بخلاف ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم هذا الذنب
 فليس المعصوم بالمرم ان يكون عاصيا حتى يكون طالما ولا يخفى عليك ان كل قوله حقيقة المعصية ان المعصية انما
 آه على ابن جارية المعصية والما ذكره بياضه اتيان لفظ الحقيقة واخفى ان المعصية كالشجاعة يقال على الملك المعصية

سبب الآثار على نفس الآثار ايضا والشراح بين في شرح المقاصد المعنى الاول في هذا الشرح المعنى الثاني
 فلا ترفع عين كلاميه قوله ثم ان الظلم آه جواب ثان عن الاعتراض المعنى على تقدير ان يكون حقيقة المعصية
 عدم خلق المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظاهرا لان عدم المعصية انما يستلزم المعصية والظلم خاص من
 المعصية لانه التقدي على الغير فليس كل معصية ظاهرا حتى يكون غير المعصوم ظاهرا وانما قيد الظلم بالظلم لان الظلم
 المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التقدي على نفسه كما وصف المودى بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب انه قد يجاب
 عن احتياج الخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ان المراد بالبعد عهد البينة على ما هو اولى اكثر الغرضين
 بقرينة قوله تعالى انى جاءك للناس امانا فان امانته بالبينة لا بالراية الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر
 فقد عدل عن الظاهر قوله ويجاب بان معنى جعل الامامة شورى يعنى ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله
 جعل الامامة شورى انه جعل الامامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات
 مشورة بين ستة ولو بدله ما في تبصرة الاول فوضه ليم ينظر وانفصل الامامة لم يلزم ذلك لكن كلام الكشاف حيث
 قال في تفسير شورى لا ينفردون بامرهم وعليه يدل على انه جعل الامامة مشتركة بينهم ولا مال اليه الشراح قوله
 وهو امر انى ابتداء زاننى بقاء هذا الدعوى ما يقال ان الآية انما تدل على نفى الوصول وهو امر انى لا بقاء له فدل
 على نفى حصول عهد الامامة للظالمين لا يدل على نفى بقاء حتى يدل على انزال الامام بالحق في محل
 الدعوى ان الوصول الى ابتداء زاننى بقاء فان الشئ اذا وصل لم يشئ يكون حدث فذلك الوصول ما لا تن
 يكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينها فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء بقاء
 فيدل على انزال قطعا قوله لا نقول الوصول آه يعنى حاصل جواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى
 والمصدر الوصول امر انى وابقا انما هو الكيفية الكاملة من المعنى المصدرى السمي حاصل المصدرى
 مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفى وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال هى على ما هو سلبا
 انه مدلول الفعل حاصل المصدرى لكن جميع صيغ الافعال متضمنة للحدث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد
 للظالمين فدل على انزال ايضا قوله يز عليه ان اريد بالمعصية آه يعنى ان اريد بالمعصية قوله ولان المعصية
 ليست بشرط اه حكمه الاجتناب فسلما انه ليس بشرط ابتداء ولكن التقريب يعنى استلزام الدليل المدعى غير تام والخطوة
 لا بشرط عدم الضيق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم شرط عدم الضيق وان اريد بالمعصية عدم
 بالتقريب تام كما نفع عدم شرطه في الامامة ابتداء قوله قالوا آه تأييد لا يشترط عدم الضيق قوله على ان ما جرت الامامة

مقصود الحاشي رفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين حيث
ان نصب الامام واجب عليهم ام لا وكيف عدل الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع في قوله هو كمال
مخصوص في اي النصف كمال مخصوص من المدعى في هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدكم وفيه كمال نصيف
يعني النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمدعى وهو مدعى الحديث لا الحق احدكم مثل حدو بها ما بلغ ثوابه ثواب فان
احد من محامي مدع ولا نصفه وذلك لاننا قسم كان الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي ومحابته مع صدق شيعته
وخصوص في تيمم ذلك منقود بعد غلبة الاسلام قوله في جهم ليجب اشارة الى ان الجاهل متعلق بالبعد بدون العدة
والى ما ان يجب لعين المحنة والى ما في نسخة صلة زادوا للفعل كلمة اياه وهو احد معا الباء على ما في شرح المصباح
يلست بالسببية والاصناف على ما قال القائل لغوات المعنى الذي ذكره الحاشي بقوله يعني ان المحنة المتعلقة
به قوله في المخرج على المخرج مع فخرج والمراد ذوى الفرج اعني المراد المخرج جميع السج وفي الحديث
عن الصادق عليه السلام في المخرج على المخرج قوله يدل على انه المناط فانه ترتب الحكم على الوصف ليس بالعتبة على ما بين في
الاصول قوله الحكم ان اللفظ في المراد منه آه مثال الحكم قوله عليه السلام اجداد من الى يوم القيمة فان
يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى فاقولوا للمشركين كافه فان قوله كافه سد باب التخصيص لكنه
يحتسب النسخ كونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى فثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدة فيمنع فيه وظاهر
في حل النكاح لانه علم اهل من آية اخرى اعني قوله تعالى واصل لكم ما وادوكم ومثال اخرى قوله تعالى والاسارة
والاسارة فاقطعوا ايديها فانه قد خفي في الباش والطرار لاختصاصها باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى
وان كنتم جنتا فاطمرا فانه وقع الانسكال في العلم فانه باطن من وجه حتى لا يصيد العوم باطلاع الربن وظاهر
وجه حتى لا يشهد بدون شئ في العلم فاعبرنا الوجين فاحت بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله
في آية وبما لا يخرج من غيري فلو يجب غسله في الحدث الاصف وهذا اولى من ان يفسر لان قوله تعالى وان كنتم جنتا
فاطمروا بالشد يدل على التكلف والمباينة ومثال المحل قوله تعالى وحرم الربوا لان الربوا في اللغة افضل وسير
كل من فعل حراما لا جناح ولم يعلم ان المراد افضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاثبات المستعجلة في الطلب
والا ليعرف علة ذلك من غير الاشياء المستعجلة ومثال التشابه لقطعها اذ اكل السواد لا يدور الوجه نحو كذا في العلم
قوله ولم يكن السجود اعني ان كغيره المستعجلين احدهما ان لا يكون الاصل او يكون نادوا ولكن في غير ذلك
وعلى هذا التقديرين كيف قوله فاذل الغلظة آه اي اذ كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون حاكما ولا غير مشروطا

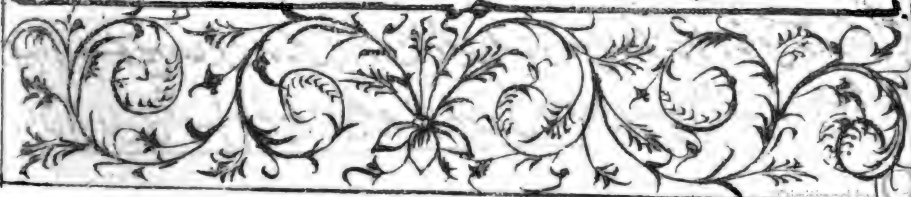
الدين فمادى القلاسة لعل لائل حدث العالم وتحتل الحجة وانما روي التسميم والتعذيب لا يمنع كفرهم لان ذلك
من ضروريات الدين الاول ضروريات الدين لا يمنع الكفر قوله في انه غير الاجماع آه يعني كون احتمال الحجة
اثباته بالليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وانما كفر منكر الاجماع القطعي فحجة
قال الشارح في التلويح ان الحكم الشرعي مجمع عليه فان كان اجماعه فليسا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعا
يكفر وقيل لا يكفر وان كان نحو العبادات الخمس ما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الحكم
في غيره قوله اى على التقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا المصباح ترتيب قوله فليزم ان يكون المعترض
مطيعا او عاصيا كافر لانه الماسن وياس قوله معنى هذه القاعدة آه دفع لما يقال ان من اخطأ في عمل
الطاعات مع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما
في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى التقيد
لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن اخطأ في الطاعات مع عدم اعتقاد ضرورتها
لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة آه المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سبق بقوله لا يمنع كفرهم
لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن ومثاله مشكل وجه الدفع ان هذه القاعدة من جملة
القواعد اكثر العقائد وهو المروي في الملتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه اما بعض الآخزين الفقهاء فلم يوافقوه في ذلك
القاعدة وقالوا ان كفر الشبهة والمثيرة فلا تجوز العقاب بالقتل فحينئذ لا احتياج الى الجمع قوله اى اطلاع على
بالطاعة ايتيا ودرم من كونه بلا واسطة بل لا اطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القادر على فعله
له اتفاقا وقربا من كونه من اهل القبلة لا معنى الا معنى الظاهر من الحديث هو الملازمة قوله رى
فصيل من رى يرى رايه فمضى معنى فاعل فالمعنى ان له اتفاقا وقربا من كونه من اهل القبلة لا معنى الا معنى الظاهر من الحديث هو الملازمة قوله رى
واقبانية النقل من الوصفية الى الاسمية قوله ونحوه الى قدر الارض بخلاف الماء فيوزعها الى سفل الارض فله
بعض الفقهاء اسم كالتقوى والمناذرة هو اذنى القصة فتخرج القواعد قوله فقال سليمان وهو ابن شبيبة عن ابي عبد الله
حكم سليمان كان الاجتهاد لعدم سبب الكفر ثم يردون ان كل واحد من صاحب الحديث لم يعم كل من كفره
صاحبه قوله فقال اود عليه السلام نقصنا ما تضمنته من العلم ان كل من كفره اود عليه السلام كان واجبا ولا ما جاز له
عنه ولا جاز لسليمان بخلافه قوله واعترض على هذا الدليل آه يعني انه لا فلاح في كل من اجتهاد من صوابا لما كان
التخصيص سليمان عليه السلام بالذمة كونه فمضى ان كان فمضى اود عليه السلام ايضا حاشا لغيره

قوله غير هذا وفق بصيغة التفصيل فكأنه قال هذا حق لكن غيره من قوله تعالى ولا تأتينا حكماء عظاما
فانه يعنى من اصحابنا في فصل الخصومات والعلم ما هو الدين واما اعتراض سليمان فبني على ان الحكم لا يولى
من الدنيا لئلا يفسد الحكماء عن غيرهم قوله عترض عليه بان الاجماع آه يعنى ان الاجماع بان الثابت واحد
فيما ثبت به سرحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات اثبات حكمائهم فلا يستلزم الدليل
المطلوب لعدم تكرار الاوسط او يصير الدليل هكذا اثبات باقيا ثابت بالنسبة الى كل ما هو ثابت بالنسبة الى الحكم
واحد قوله على ان ليقاس على ما لا يلزم ان ليقاس من غير غرض عند انهم القائل بان كل محبة بسبب ثبت بانهم
قد تم الدليل قوله اعترض عليه بانه آه يعنى ان اريد ان لا تفرق في العوالم الواردة انه لا فرق بين الاشخاص
ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهاد منسلكا لثبوت المطاوعة المدعى ان الحق في الاجتهاد واحد
هو انما تم لو اختلفت تفرقة بين الاشخاص في اريد ان لا تفرق في العوالم بانسبة الى الحكم اثبات به مطلقا
كان اجتهاديا او غيره فم لم يرد الالمسلة وحمل النزاع قال شلج في التلويح والاصوب ان يقال لو كان
كل محبة مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فياذا استغنى غاي لم يلزم تعقيد محبة
محبة دين حقيقا وشافعا فاما احدهما بامانة البينة والآخر بحجته ولم يبرح احدهما عنده ولم يستقر عليه
على شئ منها والى هذا انما اجتهاد المحبة فان بقى الاول حقا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة الى الاثر
بالاجتهاد وكذا المصلحة اذا صار محبة قوله الوجهان الاولان في هذا آه يعنى ان الوجهين الاولين كان
يعنى منها صريحا تفصيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل كنهنا في هذا تفصيلا بنا على انه لا فاعل للتفصيل
بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيد ان تفصيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص آه يعنى ان يخص
تفصيل عامة البشر على رسل الملائكة في الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وال عمران وغيرهم
ويكون المراد الرسل من اولادهم فيفيد تفصيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة
واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفصيل رسل العالمات
من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفصيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير ثابت المدعى
ويمكن ان يقال ان مقصود الشرح رحمه الله ان الآية على عمومها بان لا يخص برأيهم آل عمران ولا العالمين فيفضل
جميع الرسل على جميع العالمين انما يخص بان الحكم من عالم البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاقران كذا هو في قوله
كأن انما في اولى مني تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران آل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص حاصل بسبب

عليه السلام افضل الاعمال اخبرني حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الحسن الاعمال احقر ما اتي به مستند
اقول ما ذكرني الصحاح قوله وبه يظهر ان ثم الواجب ايضا في هذه لا يخفى عليك ان النسخ الذي ذكره في حاشية
الملك بالنسبة الى عاتة البشر اعني القيادة المؤمنين فيتم الدليل على عمومها في انما تارة ابراهيم في الكتاب
ستينا بالملك الوهاب وعليه الشكران في كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا محمد وآله
وعلى آله واصحابه الكرام

خاتمة المطالب

منفتح الكلام على سبيل العزيز العلامة الذي خلق الخلق وافتقر الانام بالاسلام وكور قلوب المؤمنين قيات
التقائد والاميان وشرح صدور العارفين لمجمل الهداية والعرفان وسراج الهداية والارشاد لغت
الرسول المختار الذي ادى الخلق على الطريقة المستقيمة في الشريعة الواضحة تميز الابصار وعلى كل
البررة الكرام واصحابه الخيرة اعظم ومجدان في الكتاب نصاب الداراية متمثل الهداية متمم
المآرب الشريفة للعقائد وتنضم المطالب بالنيقة للنفوذ جامع المطالب العظيم المسمى بحاشية عبد الحكيم
للفاضل الجزيل والعالم النبيل آجور المدقق والخبر المحقق المولوي عبد الحكيم بن شمس المصطفى
والدين المشهور باب الكوفي بن الناطرين على الحاشية الدقيقة للمولوي الحياي على شرح بعض
المنقبة للخطير في المقام والقمر الهام العالم الرباني سعد الملة والدين التقاضي قد طبع
في المطبع العلي الرفيع صاحب المسم والكلم ذي المجد والنعيم عين اعيان المروة نور البصائر
محب العلوم والعلوم تهتم قراعد الجاه والسخا باسط بساط اللطف الجليل رفيع لوار التقدير النبيل
المستشهور بين العوام وفواص المجهور المنشئ في كل كشور داهم اقب الا بغير الا زينة الدهور والاف
بليدة الملكوت في شهر رجب سنة ثمان وتسعين بعد الف وثمان مائة من الهجرة النبوية المطهرة
سنة ثلاث وتسعين بعد الف وثمان مائة من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف صلاة والتمجيد فقط



مجموعہ نیت الفارسی مستند قرائین مطبوعہ
اسدی۔
مجموعہ خطب شہور انقلاب ہر مرتبہ مولوی محمد یحییٰ
دہلوی۔
قواعد نیر اوی مع بارہ نقل مبنی۔
فیض محمدی چند خطبیں مشکوٰۃ شریف کی نقل میں
اصل اصول شہر۔ مسائل شہر کا بیان ہر
وارد السلاطین کتاب مذہبی اہل سنت کی ہدایت
شہر و قاری مع فیض خطبہ تین درسی کتاب جو مسائل
نقد کویت اسلامی کے ساتھ بیان کیا ہے اور جامعہ
علی ہے۔
جامعہ الفقہ شہر عبد الحکیم شہر ملاحی کا
قاری کتاب الدنایا عالم فقہ کی مکمل کتاب
قاری عالمگیری وغیرہ اور دوسرے کتب کا شہر
جامعہ الفقہ شہر شرح بیسویہ کوفہ از مولوی عبد الباقی
احمدی۔
کافی مجموعہ خطبہ تین از ابن ماجہ۔
نور الفی شرح جامع علم الفیض میں مشہور
اور بہتر درسی کتاب ہر از شہر علی ہر جامی مطبوعہ
گلشن احمدی۔
رسالہ اللہ موتہ بالحدیث فی تعدا و الشہد الالہیہ
مستند فقہ عبد المجید خان صاحب دہلوی اور ابوالکلام
سکس از ابن ماجہ۔
تقیض قاری فی تصنیف مولوی محمد عبد اللہ بلگرامی
مروت میں۔
سویات ویری عربی تصنیف علامہ شہر احمدی
فہرست نقل خطبہ اور دوسرے کتب از ابن ماجہ۔

مجموعہ النعم علی۔ ہر چاروں جلد تصنیف حضرت اوی
وہد کی من کتاب تمام شہرمان طبع و توفیق خاص مولوی
محمد عبد اللہ خان صاحب صدر الصدور سابق و حال
مروت میں۔
مجموعہ النعم علی۔ تصنیف مولانا اوی رح کی جو
ہر کتب شہر ویر دہل اہل عالم ہے۔
جامع البروز۔ ہر چار جلد نہایت خوش طبع و مکمل
ہے۔
نفس فیض شریف۔
تفسیر کربلائے معلی۔
خلاصہ الکشاف۔ معروف بہ اعاب القرآن مع
رسالہ النعم علی کلام اللہ کی تفسیر اور عرب کی جامع
اور تصنیف میں ہے ایسی ہی کتاب یاد دہان ہے
شرح سفر السعادت۔ تصنیف مولانا عبد الحق دہلوی
علاحد میں۔
مجموعہ وظائف۔ اس رسالہ میں پنج سو اور اوی
اور دہ اور اعمال عاشورا وغیرہ مذہب اشاعہ میں
شعبۃ اللغات۔ ترجمہ فارسی مشکوٰۃ از شہر علی
محمد دہلوی چار جلد میں نہایت محبت و محتاطی سے
مطبوعہ۔
مجموعہ اور احمد دہلوی ہر جلد از بزرگان وقت
مطبوعہ اسدی۔
تفسیر کشاف۔ شہر تصنیف ہر جلد ہر اہتمام الکافیہ
وہد فیض و الیہ و ملکیت میں ہے مولوی ہر جلد بدو بدو
شرح و قاری۔ عربی مشہور۔ قرآنی مطبوعہ گلشن احمدی
ہر اس القرآن شہر وظائف قرآنی مطبوعہ گلشن احمدی
ہر از الامان فی علم القرآن۔ مصنفہ مولوی
محمد بن الدین الشہدی۔

کتب مذہبی اسلام فارسی و عربی

بالا بدینہ۔ مصنفہ قاضی شہر الدین قاضی سائل تقویٰ
تفسیر حقیقی کتاب قرآن مجید کی تفسیر میں
ملاحسین واعظ شہر و نہایت خوش طبع و محتاط
کہ اس کتاب میں طبع میں ہے۔
ایضا کاغذ کلین عمدہ و لاتی
روایت الشہدائے تصنیف ملاحسین واعظ۔
قاری ہر جلد۔ اس میں مسائل و فقہی تصنیف
کا صاف صاف بیان ہے مصنفہ شہر الدین
مفتی لاہوری چھ یا نو جلد احکام طبع میں ہے
قاری عالمگیری۔ یہ قاری لاہور کے ہر جلد
اور انسانیان اور عربی الشہدائے کتبوں کا
اسی قاری ہے اسے چار جلد میں۔
نفس الاولیاء تصنیف شہر ازہ و اشکور۔
رسالہ الفیض۔ مصنفہ شہر الدین صاحب
شہر میں۔

بالا بدینہ۔ مسائل فقہ میں ہے ہر جلد
نفس الاولیاء قاضی شہر الدین قاضی سائل تقویٰ
ملاحسین۔ شہر کتاب سائل فقہ کے۔
نفس الاولیاء۔ فی شرح الاولیاء قلندریہ کرمان
ملاحسین۔ تصنیف شاہ عبد الحق دہلوی شہر
کتاب ہے۔
مفتی الکلام مولوی حیدر علی فیض آبادی شہر
ملاحسین شہر میں۔
سائل فقہین۔ مصنفہ علامہ لایت اس میں
مسائل فقہ کے ہر جلد میں
مجموعہ النعم علی۔ مصنفہ شہر الدین قاضی سائل تقویٰ
حضرت عبد القادر جیلانی۔
ایضا کاغذ خانی۔
شرح و قاری فارسی۔ مع مفتی لاہور شہر
مولوی عبد القادر شہر میں۔



سراج الفہرست - تفسیر قرآن مجید کی اعلیٰ درجہ کی ہے
جلد دومین نقل چھاپہ گھر سے ہوئی ہے۔ مصنفہ امام محمد بن
حسین کاغذ شریف قلمی ہے۔
عین البکاء - معروف بہ وہ مجلس و چہل مجلس۔
ادعیہ زیارات مدینہ منورہ۔
فتاویٰ التمریث - معروف بشرح نظم الفرائض
میرزا القرقان - تصنیف مولوی محمد عثمان قاسمی
شہید۔
جذب القلوب - فارسی تصنیف شاہ عبدالحی دہلوی
نقحات الانس - مع سلسلہ الذہب مصنفہ عبدالحق
بن احمد الحامی احوال و کرامات اولیاء اللہ۔
خلاصہ شرح اسلامیہ مسائل وراثت جسکے روسو عدالت
دیوانی میں کارروائی ہوئی ہے۔
سراج النبوة - تصنیف ملا علی بن الدین کاشی
بیان شرف احوال حضرت خاتم النبیین علیہ
الصلوة والسلام۔
مدایع عرفی - محشی بہر جہاں جلد کامل مولوی خادم حسین
ترجمہ فارسی ہدایہ حاصل الفتن ہدایہ مع ترجمہ شرح
فارسی مقولہ از مطبعہ کلکتہ جوچہ علمانی ناشر
نویافتان رائے ترجمہ و تشریح فرمایا ہے۔
فتح القدر مع تلخیص تلخیص الافکار مع ہدایہ کامل - تصنیف
شیخ الاسلام کمال الدین ابن ہمام و تلمذہ تصنیف

علامہ ابن الدین افندی بکتاب شرح ہدایہ فقہین
قبیلہ و فقہیہ اور ہدایہ فقہ شرح ہر صفحہ کے آغاز میں
مرفوع ہے۔
عقدہ الفضائل - فی مسائل الرضاۃ مصنفہ مولوی
تراب غنی بن شجاعت علی مسائل فقہین میں مستند
طوارق احمدیہ لاسیما فی مسائل بنار دین التجدیہ تصنیف
مولوی محمد احمد۔
عینی شرح ہدایہ حاصل الفتن - سن تصنیف اشج
الاصحیٰ والکمالہ الاکمل اباحمد محمود بن احمد العینی
اس کتاب کا سارے عمدہ و ستان میں صرف ایک
نسخہ ہی موجود ہے اور نہ پورا نسخہ اس نایاب کتاب کا ملکا
کثیر یا نایاب ہے۔
جلدین اول و دومین کو باعث کثرت محتاجات میں جلدین کو دیکھو
جلدین اخیرین - بدستور دو ہی جلد میں ہے
کثیر الدقائق فارسی - تصنیف مولوی سعید الدین
صاحب الخلیہ ورجل کتاب فقہ حنفیہ میں نہایت
مستند ہے۔
الوزار العارضین - رسائل تصوف فارسی۔
توضیح و تلخیص مع حاشیہ جلی اور حاشیہ شیخ الاسلام
وحاشیہ ملا حسرت - یہ ایک مجموعہ عرب و فارسی
فقہین ملحق ہوا ہے کہ ان نادر کتاب کو بیجا نہ کہ
قابل دیدار باب علم و فضل ہے

کلیات و دواوین فارسی

دیوان حافظ محشی شہور دیوان حافظ شیرازی
کاشی ہے۔
ایضاً - محشی مطبوعہ جدید بہت خوش خط و طبع
ہوا ہے۔
دیوان بیدل اسکے حاشیہ پر نکات بیدل سے اصل
نسخہ نقلی بہت عمدہ ہمہ پہنچا تھا واسطے ملاحظہ الفتن
کے طبع ہوا ہے۔
دیوان محقق تصنیف محقق رشتی یہ استاد اہل زبان
تجارت نام مقام کاشی ولایت فارس میں پیدا ہوا
اوسکو کلام زیب النساء یکم کہتے ہیں غلط ہو تذکرہ
سے ظاہر ہے۔
دیوان خواجہ حسین الدین جشتی - ایک نایاب
ہر صفت یہ تصنیف محقق عنایت ایزدی سے اس
مطبع کو ملی ہے کہ طبع ہوئی۔
دیوان حضرت عوث الاعظم و کلام حضرت شیخ الدین گیلانی
مشہور بہ پیران پیر ہے۔
دیوان مؤرخون سنن تلخیص خیالات عالمیاد
راہد رام شراین صاحب مخفوفہ تلخیص علی حزمین
مشہور دیوان ہے۔
دیوان صاحب مشہور دیوان ہے۔
دیوان ناصر علی - منشی و شاعر کا گزرا ہے

مناظرین ہے۔
دیوان غنی - مصنفہ ملا محمد طابہ تخلص بہ غنی۔
دیوان لغتہ - منشی بہر کوپال صاحب کتب لغتہ
تلمذ غالب دہلوی۔
دیوان کشفی - مولوی سلامت احمد مخفوفہ
کاتبوری کے تصنیف سے ہے ہر ایک شعر میں
ایک لطف درویشاں پایا جاتا ہے۔
دیوان بلالی - مشہور آویشتا اہل زبان سے
مطبوعہ نظامی۔
دیوان مخزن فصاحت - تصنیف منشی خواجہ
دیوان گوہر - تصنیف فقیر محمد خان گویا شاعر
خواجہ وزیر مطبوعہ نظامی۔
دیوان زبد تصنیف نواب سید محمد خان بہادر
لکھنوی شاگرد شیدائش۔
دیوان ناسخ - کلیات شیخ امام بخش ناسخ ہدیہ
مومن وحاشیہ میں ہے۔
دیوان خدا - یہ نہایت عمدہ کتاب تصنیف مولوی
خدا حسین صاحب وکیل عدالت دیوانی قاسمی
دیوان اسیر - منشی مظفر علی صاحب اسیر
دیوان سہیدی - مشہور شاعر کا کلام ہے

